إدوارد سعيد والإسلام، قراءة نقدية لكتابات الاستشراق المعاصر
(وليام هارت، وآرون هيوز، وروجر سكروتون نموذجاً)

إعداد

د. محمد بن سالم الشغيبي الشهري

أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية

كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى تفكيك الالتباس الذي صنعه المنهج الاستشراقي المعاصر لتحليل المفهوم النقدي عند إدوارد سعيد الذي يوصف بالنقد الدنيوي أو العلماني، وعلاقة ذلك بموقفه من الإسلام. يُتهم سعيد بالتناقض في منهجه النقدي حيث يصر سعيد على علمانية نقده ودنيويته بينما يدافع عن الإسلام –كما يُزعم– في ذات الوقت. ولكن من خلال الاستقراء المنهجي لكتب سعيد ومناقشات بعض نقاده له نجد أن سعيد رغم علمانية منهجه إلا أنه لا يعادي الدين بشكل جوهري، وأما في ما يتصور بأنه دفاع عن الإسلام فهو في الحقيقة نقد للرؤى الغربية إلى الإسلام والعرب الذي شكلها الاستشراق بشكل غير موضوعي في حقبة الاستعمار من أجل السلطة والسيطرة على المعرفة والجغرافية العربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية:

الإسلام، الاستشراق المعاصر، الالتباس، النقد العلماني/ الدنيوي، إدوارد سعيد.



Abstract

This study seeks to deconstruct the ambiguity made by contemporary orientalism. This ambiguity is related to the current Western attuite towards Edward Said's Secularist/worldly criticism which they see not fit to what his claims it is a secularist while he is defending Islam – as calimed - at the same time. This is in fact a misunderstanding; Said does not defend Islam rather he critiques the way Islam is not objectively represented in the Orientalist literature and how was demonised in Western media and culture based on such misrepresentations. Therefore, the aim of this research is to review such attuite and to clarify this ambiguity. Also, it explains Said's concept of secularity/worldliness and his stance regarding Islam in his studies.

Key words: Islam, Orientalism, Ambiguity, Secularist/worldly criticism, Edward Said.



المقدمة

يعد المفكر والناقد إدوارد سعيد أحد رواد الفكر النقدي الحديث، وأهم من حارب الصورة النمطية المصطنعة ضد الإسلام والعرب في الأدبيات ووسائل الإعلام الغربية. ويعدُه كثيرون واحدًا من نخبة مثقفي القرن العشرين الذين استطاعوا القيام بدور الجسر بين ثقافات مختلفة، وأهميته تبرز من تعددية اهتماماته وغزارة كتاباته ومنهجه النقدي الذي لا يجامل فيه. والنقد هو سمة سعيد وهُويته وهو يمارسه كونه الوسيلة الأهم "للإبقاء على الجوهر الإنساني للأشياء ولإزالة ما يحيط بها من تشوهات وتحيزات وخداع"(١). وقد شكلت إسهاماته جهدًا فكريًا ونقديًا متميزًا في مجالات عدة ومن أهمها رؤاه المتصلة بالدراسات الاستشراقية، وخاصة فيما يتعلق بنقد رؤية المؤسسة الاستشراقية حول الإسلام والعرب والمسلمين. وهذه الإسهامات النقدية والمعرفية ساهمت في تشكيل النقاشات المعاصرة حول الاستشراق وتحليل الخطاب(٢)، ودراسات ما بعد الاستعمار. وقد تعرض في دراساته لأعمال المستشرقين ونقدها نقدًا عميقًا من خلال نظريات ثقافية وأدبية. ولذا فمن الأهمية بمكان أن يلتفت إلى إسهامات سعيد الفكرية والنقدية المتعلقة بالإسلام والاستشراق وفهم آليات نقده المتعددة، وخاصة "النقد العلماني" أو "الدنيوي". وقد انتقد عدد من المستشرقين المعاصرين إدوارد سعيد في منهجه النقدي العلماني مع حضور الدين الإسلامي في نقاشاته المتعددة، مما أدى إلى التباس في فهم المقصد من نقد سعيد العلماني للفكر الاستشراقي وعلاقته بصورة الإسلام في الغرب.

---

(1) Shelley Walia, Postmodern Encounters: Edward Said And The Writing Of History, (Cambridge: Icon Books 2001), p 3.

(٢) يدل المعنى المعجمي لمصطلح "خطاب" في الاستعمال المعاصر على النص الموحَّد المتماسك من حيث الموضوع أو الموقف. للمزيد انظر: نعمان بوقرة، لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء (بيروت: دار الكُتُب العلميّة، ط.١، ٢٠١٢).

إشكالية البحث:

التبست علاقة إدوارد سعيد بالإسلام على كثير من متصدري الاستشراق المعاصر، إلى الحد الذي جعل بعضهم يصف موقف إدوارد سعيد النقدي بالتناقض، فقد بدا لهم أن سعيدًا يُبدي ليناً مبالغًا فيه تجاه الإسلام، بل وحتى إعجابًا به، في حين نجده شديدًا في تطبيقه لمنهجه النقدي العلماني عندما يتعلق الأمر بأوروبا والغرب عمومًا.

وهذا ما يجعل السؤال قائمًا حول المنهج النقدي العلماني عند إدوارد سعيد، فهل كان سعيد متناقضًا حقا أم أن هناك عناصر ينبغي استحضارها عند قراءتنا لمنهجه، كفيلة برفع هذا التناقض؟ وإلى أي مدى كان سعيد منسجمًا في آرائه ومواقفه النقدية؟ وأين تتموقع هذه الليونة المفترضة تجاه الإسلام في منهجه النقدي العام؟

أهمية البحث:

١- الإسهام في زيادة الوعي المعرفي بمجال النقد المعاصر الذي اعتمد في دراسة وتحليل الاستشراق.

٢- إبراز جهود إدوارد سعيد النقدية وإسهاماته من خلال دراساته المتنوعة في نقد أسس التصور الغربي المعاصر للإسلام.

أهداف البحث:

٣- التعريف بمفهوم النقد "العلماني" أو "الديني" عند إدوارد سعيد.

٤- كشف مواضع الخلل والالتباس في الفهم الغربي حول كيفية استعمال إدوارد سعيد النقد العلماني أثناء معالجته الفكر الاستشراقي في تمثيلاته للإسلام.

٥- تجلية موقف إدوارد سعيد من الإسلام، وبيان مدى استفادته في بناء نظريته النقدية الدنيوية من خلال جهود بعض فلاسفة النحو المسلمين في الأندلس، وعلاقة ذلك بفهم النص القرآني.

منهج البحث:

يتحدد منهج هذا البحث الموجز وفق العناصر الآتية:

١- هذا البحث محاولة منهجية للاستجابة للتحدي المعرفي الذي تنطوي عليه هذه الإشكالية (problematic)، وذلك من خلال استقصاء بعض أعمال إدوارد سعيد وردوده على نقود بعض الباحثين الغربيين. وهكذا يصبح استجواب فكر سعيد وموقفه من العلمانية والدين لا يقتصر على استقصاء العلاقة المذكورة من حيث كونها إطارًا معرفيًا للعلاقة بين المركز الغربي والهامش[١] العربي الإسلامي، أي بين الغرب والشرق، والذات والآخر، بل يتعدى ذلك إلى ما يدعوه المفكر المغربي عبد الكبير خطيبي بـ"النقد المزدوج". والمقصود بـ "النقد المزدوج" على حد تحليل الخطيبي هو إفساح المجال للتخلي عن الذاتية والتخلي عن التمسك بالاختلاف[٢]. وبعبارة أخرى، فإن هذا المنزع النقدي لا يحيلنا إلى نقد الثقافة الغربية فقط، بل يشمل نقد الثقافة العربية الإسلامية في الوقت نفسه.

٢- استخدام الانزياح المفهومي (Conceptual slippage):

يطرح إلحاح سعيد على علمانية النقدين الأدبي والثقافي (الحضاري) الشامل كما نلاحظ في كتابه (The World, the Text and the Critic)[٣] على وجه الخصوص، مجددًا علاقة الالتباس المشار إليها ممثلة في ما أسماه بعض ناقديه الدفاع عن الإسلام وتناقضه مع الدفاع عن علمانية النقد في الوقت نفسه. هذا الالتباس يمكن أن

---

(١) المقصود بمصطلح "الهامش" النظر إلى الثقافات والحضارات غير الغربية، وعلى رأسها الثقافة والحضارة العربية الإسلامية من زاوية المركز الغربي. ويمكن القول بأن معناه هو تهميش هذه الثقافة والحضارة وسلبها من الدور التاريخي الذي لعبته في تطور الحضارة العالمية. انظر خلدون الشمعة، المختلف والمؤتلف: تمثيلات المركز الغربي والهامش العربي وشيطنة الآخر (ميلانو: منشورات المتوسط، ٢٠١٩)، ص ٣١.

(٢) انظر: عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٠).

(٣) الترجمة العربية: إدوارد سعيد، العالَم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض (بيروت: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠).

يدرس من خلال الإشارة إلى ضرورة وجود عملية انزياح مفهومي في تعاملنا مع مادة ثلاثة كتب صادرة بالإنجليزية سيتطرق إليها البحث، وذلك من أجل تفنيد اتهامها لإدوارد سعيد بالتناقض. والانزياح المفهومي هنا مستلهم من لغة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا والمقصود به هو الانتقال من "المحسوس إلى المعقول"، وبالتالي ترحيل التناقض أو الالتباس من أجل نقضه(1).

٣- استعمال المنهج الوصفي التحليلي في هذا البحث، وذلك من خلال وصف الكتب التي يستند إليها البحث وتحليل عناصرها ومحتواها.

الدراسات السابقة:

لم يتوصل الباحث إلى دراسة أكاديمية سابقة سواء كانت عربية أو إنجليزية تناولت بالنقد والتحليل موقف المستشرقين المعاصرين الملتبس حول العلاقة بين علمانية إدوارد سعيد ودفاعه – كما يزعمون– عن الدين الإسلامي في كتاباته.

حدود الدراسة:

سيدور البحث حول معالم محددة للنقد الذي ينتهجه سعيد، وهو مفهوم النقد العلماني/ الدنيوي الذي مارسه لنقد نتاج المؤسسة الاستشراقية حول الشرق؛ وخاصة الشرقي الإسلامي، من خلال كتبه المهمة مثل: **الاستشراق** و**العالم والنص والناقد**، وبعض المقالات المترجمة. وسيتم كذلك مناقشة آراء ثلاثة مستشرقين معاصرين حول منهج سعيد النقدي وموقفه الذي يرونه متحيزًا للإسلام من خلال كتب لهم صدرت باللغة الإنجليزية، وهي:

---

(١) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر (١٩٣٠)، ترتبط به التفكيكية وحركة ما بعد الحداثة. من أهم كتبه: الكتابة والاختلاف، والخطاب والظاهرة، وإستراتيجية تفكيك علم الميتافيزيقا. وحول مفهوم التفكيكية عند جاك دريدا ينصح بقراءة كتاب محمد الشيخ، ما معنى التفكيك؟ مشروع التفكيك لدى جاك دريدا (القاهرة: بدائل للطبع والنشر، ٢٠١٤).

الكتاب الأول:

Edward Said and the Religious Effects of Culture

(Cambridge:[1].Cambridge University Press, 2000)

والثاني:

Islam and The Tyranny of Authenticity: an Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception (Sheffield, UK: Equinox, 2015)[2].

والثالث:

Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged (New York: Breif Encounter Books, 2007).[3]

وقد تم اختيار هذه الكتب لشهرتها وشهرة مؤلفيها، وتُعد وجهات نظر مؤلفيها نموذجًا عامًا لبقية السجال حول مشكلة البحث المذكورة أعلاه في الأدبيات الغربية، وخاصة الاستشراقية.

---

(١) وهو من تأليف وليام ديفيد هارت William D. Hart، الذي كان آنذاك البروفسور المساعد للدراسات الدينية بجامعة ديوك (Duke). وقد ترجمه إلى العربية قصي الذبيان بعنوان: (إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، أبو ظبي: كلمة، ٢٠١١). وهارت يعمل أستاذ الدراسات الدينية والدراسات الأمريكية الأفريقية بجامعة نورث كارولينا غرينزبورو. تشمل اهتماماته البحثية والكتابية بناء الدين واستخداماته الأخلاقية والسياسية. ويعدُ هارت مناصرًا للنظرية الناقدة للدين.

(٢) وهو من تأليف البروفيسور آرون دبليو هيوز Aron W. Hughes. وهيوز أكاديمي مختص بالفلسفة اليهودية والدراسات الإسلامية، وكان أستاذًا في معهد الفكر والتراث اليهودي في جامعة بوفالو بأمريكا، وحاليًا يتولى منصب أستاذ الدراسات الدينية في جامعة كالجاري ألبرتا كندا. نشر عدة كتاب تتمركز حول الفلسفة اليهودية، والديانات الإبراهيمية، والهُوية الإسلامية، ومشكلات دراسة الإسلام في الجامعات الغربية.

(٣) وهو من تأليف روجر سكرونتون Roger Scrunton. وروجر فيلسوف وكاتب إنجليزي، مُتخصص في فلسفة الجمال (الأستيطيقا) والفلسفة السياسية، ويسعى إلى تعزيز الآراء المحافظة التقليديّة في هذين المجالين. قام بتأليف أكثر من ٥٠ كتابًا في عدة مجالات منها الفلسفة، والفن، والسياسة، والأدب، والثقافة، والدين. وله إسهامات دورية في وسائل الإعلام الشعبية في بريطانيا. حصل في عام ٢٠١٦ على لقب السير لخدماته في الفلسفة والتدريس والتعليم العام.

تبويب البحث:

ينقسم البحث إلى:

مقدمة: وتتضمن: عرض مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، وحدوده، وهيكله.

تمهيد: عرض موجز لمنشأ الالتباس ومظاهره.

المبحث الأول: مفهوم النقد العلماني/ الدنيوي عند إدوار سعيد.

المبحث الثاني: موقف إدوارد سعيد من الإسلام وتمثيلاته في الفكر الاستشراقي.

المبحث الثالث: حول "العلاقة الملتبسة": مقتطفات دالة من أفكار إدوارد سعيد.

المبحث الرابع: الاستشراق المعاصر في مواجهة النقد العلماني لإدوارد سعيد وعلاقته بالإسلام؛ الفهم المتحيّز:

١- إدوارد سعيد وذبح التنين: مناقشة لرأي وليام هارت.

٢- الإسلام وطغيان مفهوم الأصالة: مناقشة لرأي أرون هيوز.

٣- الثقافة مهمة ومؤثرة: مناقشة لرأي روجر سكروتون.

الخاتمة: ينتهي البحث بخلاصة تشمل أهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.



تمهيد

حظي كتاب **الاستشراق**[1] لمؤلفه إدوارد سعيد منذ ظهوره في عام ١٩٧٨ بكثير من الاهتمام والاحتفاء من النقاد والمفكرين، إلا أن هناك نوعًا من ردود الأفعال هاجمت الكتاب وموضوعه، وجاءت مناقشات أصحابها حادة و"مناهضة... وجُلّها صدرت عن المستشرقين الغربيين والقوميين الشرقيين على حد سواء"[2]. وقد تجاوزت بعض هذه الردود نقد سعيد العلماني لبناء المعرفة الاستشراقية عن الشرق والإسلام، إلى اتهام سعيد بالتعاطف الخفي مع الإسلام والعرب، الأمر الذي جعله غير محايد وغير منصف، وخاصة أن سعيدًا يدعي العلمانية والإنسانوية في نظرهم والتي يجب أن تبعداه عن الدفاع عن أي دين، أو أن يشغل ذلك حيزًا كبيرًا من جهده النقدي. ومما زاد الالتباس لديهم أن النقد العميق للبنية المعرفية الاستشراقية وتفكيكها صدرت من عربي فلسطيني ينتمي لحضارة عربية إسلامية وإن كان مسيحيًا، فاختلط الأمر لديهم ففهموا أن نقده إجمالاً ما هو إلا سجالٌ ودفاع عن جذوره وحضارته وأصل ثقافته[3]. وسوء الفهم هذا قد ألمح إليه سعيد في حواره مع طارق علي عندما أشار إلى أن كتابه **الاستشراق** كانت له أصداء مدوية بعد صدوره، فأشار سعيد إلى جانب آخر من تلقي الكتاب عند بعض الفئات قائلاً:

---

(١) تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة، ويُعد من "أهم كتب القرن العشرين بالنسبة للعرب، فقد كشف فيه مؤلفه... حقائق وأشياء جوهرية عن علاقة الغرب بالشرق"، انظر **إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد**، باقر بري (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢)، ص٥.

(٢) انظر: مقالة تزفيتان تودوروف، "إدوارد سعيد، صورة قلمية منحازة" مجلة Esprit الفرنسية، ع ٥، ٢٠٠٤، وقد تم ترجمتها في كتاب: **الاستشراق** (مجموعة مؤلفين) ترجمة وتحرير كامل العامري (دمشق: دار نينوى، ٢٠١٧)، ص٢١.وقد وصف إيف كلفارون ردود الأفعال المناهضة لكتاب **الاستشراق** بأنها تمثل "انحرافًا واعوجاجًا، إن لم يكن تشوهاً" انظر إيف كلفارون، **إدوارد سعيد: الانتفاضة الثقافية**، ترجمة د. محمد الجرطي (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٧)، ص١٣٣.

(٣) سيكشف البحث عن هذا الجانب في بعض مباحثه وخاصة المبحث الرابع. بالنسبة للشرقيين فيقصد المفكرين العرب والمسلمين الاشتراكيين مثل صادق جلال العظم وإعجاز أحمد.

"تم تأويل الكتاب –من وجهة نظري– بطريقة خاطئة من قبل بعض من طالب بمساندته وجعله إنجيلاً سياسيًا، وهذا لم يكن مسعى **الاستشراق**. ولم يتوقف الأمر على ذلك فقط، بل أن كثيرًا من المحافظين في الولايات المتحدة فهموا موضوعه بطريقة مغلوطة، والمحافظين في بلادي الأصلية رأوا الكتاب دفاعًا عن الإسلام، وهذا غير صحيح"(١).

ولذا فسيسعى هذا البحث إلى كشف مكامن هذا الالتباس عند المستشرقين والأكاديميين الغربيين المعاصرين، وذلك من زوايا عدة تتبين من خلال المباحث الرئيسة لهذه الدراسة، لتوضيح ماهية علمانية سعيد التي انتهجها في أعماله النقدية للتراث الاستشراقي في السياقين الاستعماري وما بعد الاستعماري، وهل هو متناقض في منهجه النقدي الذي يصفه بـ"العلماني" أو "الدنيوي"، وهل كان حقًا معجبًا خفيًا بالإسلام؟ وما نقده الدنيوي المتعلق بدراسة النص؟

هنا نقطة لابد الإشارة إليها وهو أن الكلام في هذا البحث حول علمانية إدوارد سعيد ليس للدفاع عن العلمانية بمفهومها العام، أو ما ينتهجه سعيد من موقف علماني في دراساته لبعض القضايا الثقافية والدينية والسياسية، فموقف الشريعة من مفهوم العلمانية العام ومبادئها واضح، وهذا ما يؤمن به الباحث.



(١) انظر: طارق علي، **حوار مع إدوارد سعيد**، ترجمة أحمد عثمان (القاهرة: الكتب خان للنشر والتوزيع، ٢٠١٦)، ص ٨١–٨٢.

المبحث الأول

مفهوم النقد العلماني/ الدنيوي عند إدوار سعيد

قبل الولوج لإيضاح مفهوم العلمانية (secularism) الدنيوية (worldness) لدى سعيد التي هي أهم مسببات الالتباس الذي هو موضوع البحث، فقد يكون من المناسب التذكير بالمعنى العام لمصطلح العلمانية/ الدنيوية في معجم الفكر الغربي الثقافي والسياسي، ومقارنته بمفهوم سعيد. فالعلمانية باختصار هي عدم المبالاة بالدين أو الاعتبارات الدينية، وهي العقيدة التي تذهب إلى أن "الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو الحياة الآخرة...أي فصل الدين عن الدولة"(١). وقد استخدم مصطلح العلمانية ليدل على الشعب والعامة مقابل للكهنوت الديني، وتم استعماله لاحقًا للدلالة على ما هو مضاد للدين ومعادٍ لرجاله(٢). وفي حقل الدلالة المعجمية فإن مصطلح "الدنيوية" كذلك يُستخدم بنفس معنى العلمانية في كثير من الأحيان. وقد اتصلت "الدنيوية" أو"العلمانية"، بحقلي الأدب والنقد اتصالاً وثيقًا، فقد تعاقبتا على النصوص الأدبية، وأصبح النص الدنيوي مقابلاً للنص الديني.

وقد لاحظ إدوارد سعيد أثناء تحليله البنية الداخلية للنصوص الغربية والاستشراقية (مثل كتب إرنست رينان وهاملتون جب وياكوب بوركهارت وغيرهم) أنها قد هاجمت حقيقة الإسلام وشوهت صورته ومثلته تمثيلاً سيئًا. وهذ النصوص الاستشراقية قد كتبت في ظل الإمبريالية والاستعمار الغربي، وتم اعتمادها في الفكر الغربي كنصوص ثابته تمثل حقائق لا يمكن نقضها، وقد أعاد إنتاجها الاستشراق المعاصر وبنى عليها موقفه السياسي والديني والحضاري من الإسلام اليوم. فالنص الاستشراقي إذن لا يستمد مرجعيته من معايير موضوعية، بل من القوة السياسية المضمرة في الثقافة التي أنتجته. بالنسبة للنظريات الأمريكية

(١) جمال شحيد ووليد قصاب، **خطاب الحداثة في الأدب: الأصول والمرجعيات** (دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٥)، ص٤١٤.

(٢) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية** (دون طبعة، دون تاريخ)، ص ٣٠١.

والأوروبية في الأدب لاحظ سعيد أن هذه النظريات قد انكفأت على نفسها ورأت أن ليس للنصوص الأدبية علاقة بالعالم الخارجي، بينما هي كتبت في ظل الاستعمار خدمة للإمبريالية الغربية وتعزيزًا للتمركز الأوروبي وحضارته الجديدة.

هذه "المركزية النصية" والتي تعني الاشتغال النقدي والأدبي على بنية النص فقط دون غيره وبمعزل عن كل المؤثرات الخارجية[١] تكون -وفق سعيد- منعزلة وصامته تجاه التاريخ والمجتمع وقضاياه، و"الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلت منها شيئًا ممكنًا"[٢]. ويرى أيضًا أن النص لابد أن يكون مرتبطًا أثناء تحليليه والعمل عليه بعالم الدنيا وظروفه الاجتماعية والسياسية التي أُنتج فيها، وبعلائق التجربة الإنسانية للمؤلف. فالنصوص من وجهة نظر سعيد منفتحة على العالم وليست منغلقة على نفسها، ويلزم الاشتغال عليها من هذا المبدأ، وهو ما يسميه نقدًا علمانيًا أو دنيويًا لأنه "لا يرسم حدودًا صارمة بين الأنا والآخر.... ولا يغلق أبواب الاجتهاد والتأمل..."[٣]. فسعيد هنا يعيد النص إلى الدنيا مشددًا على واقعيته وفاعليته، مقابل أولئك النقاد الذين عزلوا النص عن واقعه[٤].

ويؤكد سعيد أن فكرة النصية الخالصة زادت من استعلاء المركز (الغرب) على الهامش (الشرق) و"قادت النقد القهقري باتجاه الغامض والمتعالي والديني"[٥]. ويقصد بذلك أن النتاج الأدبي والفكري الغربي أصبح نصوصًا ثابتة ويجب التسليم بها لأنها صادرة من المركز، وبالتالي إدخال النصوص الدنيوية التي هي نتاج بشري إلى دائرة المقدّس- من خلال "المركزية" المنطوية على أصولية ثقافية، وكأنها حلت محل التاريخ. وهذا نتج عنه زيادة في عدد

(١) وهذا ما يُعرف بالمنهج البنيوي، انظر: جان بياجيه، **البنيوية**، ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م).

(٢) سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص ٨.

(٣) سيكون هناك مزيد من الايضاح حول دنيوية النص في المبحث الخامس من هذه الدراسة.

(4) Robert Scholes, *Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English* (New Haven, Yale University press, 1985) pp. 74-85

(٥) سعيد، **العالَم والنص والناقد**، ص ٨-٩. وانظر: فخري صالح، **النقد والمجتمع: حوارات** (دمشق: دار كنعان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤)، ص ١١٩.

"التعميمات الضخمة الزائدة عن المعقول؛ مثل: الشرق أو الإسلام أو الشيوعية أو الإرهاب، مما يدلّ على قوّة، من منظور استعلائي عرقي"(١). وتأثير هذه "المركزية"، واستيلائها على العالم التاريخي الدنيوي "هو استعماري فوقي قائم على فكرة استحواذ الغالب على المغلوب"(٢).

ويحاول سعيد في مقاربته الدنيوية للأدب الغربي أن يخضع نصوصه للتاريخ ولظروف الزمان والمكان والثقافة والمجتمع، ويبعد الهالة القدسية عنها وكأنها نصوص دينية غير خاضعة للنقد أو التغيير، وبالتالي إمكانية نقد المركزية الغربية وخطابها الاستعلائي السلطوي. وهذا ما يريد تحقيقه من خلال النقد الدنيوي الذي استثمره في كشف هُوية مفردات الخطاب الغربي المركزي والظروف التي تشكلت فيها وقت الاستعمار والتي أفرزت حالة استقطاب حاد بين الفكرة الغربية والفكرة الشرقية، وبين الغرب والإسلام.

وقد استفاد سعيد أيضًا أثناء بنائه نظريته النقدية التي تهتم بدنيوية النص من التراث والحراك اللغوي الذي صنعه فلاسفة النحو الظاهريون في قرطبة في القرن الخامس الهجري فهو يسلط الضوء على أهم عناصر هذا الحراك اللغوي الذي حصل في الأندلس ونتج عنه نقاشات حول تركيبة الأساليب النحوية في النص والطريقة الأفضل لفهمه ومعرفة مراميه. وأهم ما في هذا النقاش الظاهري من وجهة نظر سعيد هي تلك الأفكار التي فتحت النص على محيطه الخارجي وسياقاته الزمانية والمكانية دون إعطائه وضعًا خاصًا يجعل منه عنصرً منغلقًا على ذاته أو متداخلاً فقط مع غيره من النصوص بعيدًا عن الواقع المعاش(٣).

في كتابه **العالم والنص والنقد** يسلط سعيد الضوء على المدرسة الظاهرية وتعاملها مع النص بشكل عام والديني على وجه الخصوص، والتي يرى فيها أسبقية علماء المسلمين بشأن

---

(١) سعيد، **العالَم والنص والناقد**، ص ٤١، و ص ٣٥٣.

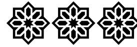
(٢) انظر: جمال مقابلة علي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد "قراءة في المصطلح"، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، ع ٢، م ٥، ٢٠٠٨، ص ٢٧٨.

(٣) لا شك بأن هناك سجالاً في التراث الإسلامي حول المنهج الظاهري وآليته سواء كان في اللغة أو الفقه، ولكن هذه الدراسة تعنى فقط بموقف إدوارد سعيد من هذا التراث الظاهري اللغوي وجوانبه التطبيقية حول النص المقدس، وكيفية استخدامه له لتوضيح نظريته حول النقد "الدنيوي".

تطوير نظرية خاصة بالنص من خلال الجانب اللغوي، الأمر الذي جعله منطلقًا استثنائيًا لمشروعه الخاص بالنقد الدنيوي أو العلماني من خلال دراسة النص ومكوناته الثقافية والتاريخية والاجتماعية(١).

ويتطرق سعيد إلى كيفية انبثاق هذا النظام أو النظرية والتي تعود جذوره إلى كيفية قراءة النص المقدس للقرآن الذي هو كلام الله غير المخلوق والمنقول مباشرة إلى محمد ﷺ في لحظات زمنية معينة. وبالنظر إلى كون القرآن نزل منجمًا على النبي محمد ﷺ وباللغة العربية، فهذا يعني لسعيد واقعية القرآن وأن نزوله له ارتباطات مادية ملموسة من حيث أنه نزل في الدنيا وفي مناسبات معينة على النبي محمد معالجًا قضايا حياتية مختلفة. وهذا ما يسميه بدنيوية النص، التي تبعده عن كثير من **التأويلات الباطنية**(٢).

ويمكن التماس أثر هذا هذه المدرسة النحوية الإسلامية في فكر إدوارد سعيد في نقطة جوهرية، وهي استخدام البعد الدنيوي الكامن في النص الديني، ويمكن من ثم استخدامها في تفنيد دعاوى بعض المستشرقين الذين سنتعرض لكتبهم في قولهم بوجود التباس (بمعنى الشبهة والغموض) في علاقة سعيد وعلمانيته بالإسلام.



---

(١) قد يُعاب على سعيد في هذا الموضوع في الإجمال تجاوزه المدارس العربية الأصيلة الأخرى في اللغة والأدب والتي لعبت دورًا مهمًا في إيضاح معاني النصوص وربطها بالعالم الواقعي، لكن يبدو أنه آثر المدرسة "الظاهرية" لوضوح منهجها في تأسيس نظام لقراءة النص يعطي معناه على الكلمات الظاهرة مقارنة بتلك المدرسة "الباطنية" التي تعطي النصوص معنى خفيًا لا يفهمه إلا نخبة معينة من المؤولين التي اختزلت النصوص إلى ألغاز لا يستطيع فكها إلاّ هم.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣. وبأسلوب مقارني وتحليلي عام، يشير سعيد إلى أن القرآن يورد قصصًا تاريخية، ولكنه ليس بكتاب تاريخ، ويكرر باعتناء واختصاص أحداثًا ماضية. وهذا أدى إلى تصور علماء الظاهرية للقرآن بأنه ظرفي بشكل مطلق، ولكن من دون أن تهيمن الدنيوية على المعنى الفعلي لنصوصه. المرجع السابق، ص٣٨. يؤخذ على سعيد قلة اطلاعه على العلوم الإسلامية ومناهجها في التعامل مع النصوص الدينية، ومع ذلك فربط سعيد للنص بواقعه الاجتماعي وفهمه فيه مقاربة للمنهج الإسلامي في فهم نصوص القرآن والسنة النبوية من خلال معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

المبحث الثاني

موقف إدوارد سعيد من صورة الإسلام في المعرفة الاستشراقية

من المعروف أن تمثيلات الإسلام في الكتابات الاستشراقية مهمة جدًا في مشروع إدوارد سعيد. وإذا كان التمثيل الاستشراقي للعرب والمسلمين هو أحد دعامتي النقد الشعبوي الطابع (populist) أي النقد القائم على التنميطات السلبية (negative stereotypes)(1) التي تستمد عنفها وعنفوانها من التكرار والشيوع، فإن تمثيلات الاستشراق المؤسسي وبعض تمثيلات النص الأدبي والفني للإسلام تمثل العمود الآخر الذي يتصدى له. ويمكن القول إن الاستشراق السلبي المنزع عمومًا – دون أن يقع المرء في اختزال مخل (reduction)(2)– قد أنتج نظرة سلبية جوهرانية الطابع تطال العرب والمسلمين في آن معًا. وإذا كان موقف سعيد في نقده القائم على اعتماد مفهومي العلمانية (secularism) والدنيوية (worldliness) في نقده من يساجلهم هذا البحث، فهل يعني ذلك أن موقفه "ليِّن واعتذاري تجاه الإسلام"، وهو موقف جعلهم يرون فيه "معجبًا خفيًا به"؟(3).

الجواب على ذلك هو أن الإسلام كما يراه مؤيدوه ومعارضوه سمة تكوينية للهُوية العربية. ويبدو أن سعيد يقبل بذلك على نحو لا يتناقض مع نزوعه العلماني والدنيوي. وانطلاقًا من هذا القبول يشعر أن عليه أن ينقض السردية السلبية عن الإسلام بطريقة موضوعية يتجنب فيها اعتماد الأيديولوجيا ويحتكم إلى الحقيقة وحدها أو كما يقول إدوارد سعيد نفسه يعتمد مخاطبة الحق للقوة، أي مخاطبة (الهامش) لـ (المركز)، وبالتالي يشجع العرب والمسلمين (فهو يستخدم كلمة عربي وإسلامي على نحو تبادلي) لتفنيد الخطاب المتضمن

---

(1) مصطلح إعلامي المنشأ ويتصل بتكوين صورة عامة ثابتة لشخص أو شعب أو ثقافة وتحولها إلى (حقيقة) بفعل التكرار. للمزيد انظر كتاب: Marshal Mcluhan:

From Cliché to Archetype (New York: Viking Press, 1970) , p 44.

(2) الاختزال هو رد النص إلى عناصره الأولية وتلخيصه، وتخليصه من التفاصيل.

(3) انظر كتاب وليام هارت حول إدوارد سعيد، وهو كتاب هدفه البرهنة على زعم نقاده القائل أن موقفه اعتذاري تجاه العرب والإسلام، كما سيأتي في المبحث الرابع.

تمثيلات بعض باحثي الاستشراق، وذلك لأسباب يمكن أن نتعرض لها في سياق مساجلة ناقدي إدوارد سعيد، بعد التذكير بأن:

١- نظرة إدوارد سعيد للحضارة العربية الإسلامية، منطلقًا من رؤيته لمفهومي العلمانية والدنيوية، ترفض الدعوى القائلة بتجريد هذه الحضارة من مرجعيتها الثقافية والحضارية وتقليصها إلى محض سلطة فقهاء كما يفعل هؤلاء المستشرقون، أو من تأثر بهم من كبار المفكرين العرب مثل محمد عابد الجابري في "تكوين العقل العربي"، والذي يقول: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها؛ فإنه سيكون علينا أن نقول بأنها "حضارة فقه"، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها أنها "حضارة فلسفة"، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها "حضارة علم وتقنية"[١]. هذا التوصيف استشراقي المنزع بمعنى أن التوصيف الذي سنحيل إليه في هذا البحث المساجل لدعاوى عدد من المستشرقين الذين تتطابق رؤيتهم للحضارة العربية الإسلامية مع هذه الرؤية الاختزالية[٢].

٢- لا يتحدث إدوارد سعيد عن الإسلام الفقهي وتفاصيل الدين الإسلامي وعقيدته، أو صحة الإسلام من عدمها. وقد أشار إلى شعوره بالامتعاض إزاء القراءة السيئة لعمله

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٠، ٢٠٠٩)، ص٩٦. ومحمد عابد الجابري (١٩٣٥ - ٢٠١٠)، مفكر وفيلسوف مغربي، له ٣٠ مؤلفًا في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية.

(٢) يقول جورج طرابيشي ردًا على ذلك: "أن السلطة المرجعية الدينية في الثقافة العربية الإسلامية قاطعت المنظومة الأرسطية، والمعقول العقلي اليوناني بصورة أعم، إلا بقدر ما يتم تقليص هذه السلطة المرجعية إلى محض سلطة فقهاء، وهذا ما يفعله الجابري عندما يعرف الحضارة الإسلامية بأنها "حضارة فقه" مع أن أهم ما يميز السلطة المرجعية الدينية في إسلام القرون الأولى هو ازدواجها إلى سلطة فقهاء معادين لـ "علوم الأوائل" وإلى سلطة متكلمين كان لهم سبق حتى على لاهوتيي مسيحية العصور الوسطى اللاتينية في توظيف الفلسفة في خدمة اللاهوت". انظر: جورج طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص٩-١٠. ولعل المقصود من توظيف الفلسفة في علوم الدين هو استخدام علم المنطق في تقعيد قواعد علم أصول الفقه، وغيرها من العلوم الإسلامية.

"**الاستشراق**" وخاصة من قبل بعض الإسلاميين[1] في لقاء له نشر في كتاب "**بيت بين النهر والبحر: محاورات حول الفلسطينيين والعودة**". يقول جوابًا على السؤال الآتي: "هل يقلقك وجود مثقفين إسلاميين جدد ضمن أفضل قرائك العرب، وأن بعضهم يستشهد بأفكارك وكتاباتك في هوامش دراساته؟".

"طبعًا، وقد عبّرتُ عن قلقي مرارًا بهذا الخصوص. أجد أنه كثيرًا ما يُساء فهم آرائي، خصوصًا عندما تتضمن انتقادات جوهرية للحركات الإسلامية. أولاً: أنا علماني؛ ثانيًا: أنا لا أثق بالحركات الدينية؛ وثالثاً: أنا لا أوافق على أساليب تلك الحركات ووسائلها وتحليلاتها وقيمها ورؤاها. من الممكن جدًا أن يُقرأ كاتبٌ انطلاقًا من تفسير معيّن، وكثيرًا ما يحدث ذلك فيؤدِّي إلى سوء الفهم. أصررتُ في مقدمتي للطبعة الجديدة لـ "الاستشراق" على تلك النقطة، مشيرًا إلى الفرق الشاسع بيني وبين القراءة الإسلامية التي يتهمني البعض بها [أي المستشرقون]"[2].

٣- لم يتحدث سعيد عن الإسلام في كتابه "الاستشراق"، بل تحدث عن دراسة الغرب للإسلام ووصفه له وقدم نقدًا للأسس التي يقف عليها ذلك الوصف وأهدافه، حيث إن هذا الوصف أنتج خطابًا منتجًا للمعرفة المضللة حول الإسلام[3]، خطاب تحكمه علاقات القوة والهيمنة (استنادًا إلى تحليلات ميشيل فوكو)[4]. صحيح أن سعيد يبين الكيفية التي حاول الاستشراق فيها إعادة تشكيل الشرق بعيدًا عن واقعه؛ أي أسطرته

---

(١) وهذا يذكر بإساءة **بعض** الأفارقة قراءة كتاب "**أثينا السوداء**" لمارتن برنال. والكتاب تم ترجمته عن طريق المشروع القومي للترجمة بالقاهرة سنة ٢٠٠٢.

(٢) انظر: نوري الجراح، **بيت بين النهر والبحر**، (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ٦٩. هناك حاجة للمزيد من نقد القراءة الإسلامية العاطفية لأعمال سعيد، والتي أحيانًا لم تستوعب مقصد سعيد النقدي، وذلك عن طريق النقد المزدوج كما أوضحنا في منهج البحث. وحيث إنه ليس هنا مجال لذلك، فوجبت الإشارة فقط، ولكن نقد أفكار المستشرقين المعارضين لسعيد في هذه الدراسة تصدق أحيانًا على أولئك المنتسبين للعرب والإسلام ممن تأثروا بالفكر الغربي، ولم يستوعبوا نقد سعيد للأرشيف الاستشراقي.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٤) انظر على سبيل المثال: Sara Mills, *Michel Foucault* (London: Routledge,٢٠٠٣)

في سياق خطاب علاقة المركز الغربي بالهامش العربي، ولكنه يساجل بالقول إن النزعة المركزية الأوروبية (Eurocentrism) في الاستشراق لم تدرس الإسلام الحقيقي بقدر ما حددت هُوية الغرب نفسه.

٤- في كتابه "**الثقافة والإمبريالية** Culture and Imperialism"(١) كان سعيد أشد حذرًا منه في كتابه "الاستشراق"،وهو يؤكد مجددًا أن الحقيقة تكمن في الخطاب الذي يتحول إلى تنميطات سلبية أكثر مما تكمن في الموضوع المدروس نفسه. وإذا صح أن الأيديولوجيا، محرك التشغيل الذي يحرك هذه التنميطات، هي بمثابة وعي مقلوب يقف على رأسه، فإن همّ إدوارد سعيد يكمن في كشفه لتكريس الأيديولوجيا لتبعية الحقيقة للقوة، كما يراها الاستشراق المؤسسي المتمكن.



(١) الترجمة العربية: إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧).

المبحث الثالث

حول "العلاقة الملتبسة"

مقتطفات دالة من أفكار إدوارد سعيد

إنه من المفيد قطعًا الاطلاع على بعض نصوص سعيد حول الإسلام والعرب والشرق بشكل عام وعلاقتها بوجهة النظرة الاستشراقية، وهي نصوص ضرورية دالة على علاقات "الالتباس" أو "التناقض" المزعوم في النقد الموجه له(١).

(أ) الإسلام والغرب:

يكشف سعيد في النص أدناه عن دور الاستشراق في تكوين صورة للشرق أو الإسلام "الهمجي" في الفكر الغربي. هذه الصورة أدت إلى شيطنة الإسلام والخوف منه بسبب توهمات غير حقيقية بناء على استدعاء العلاقة التاريخية المعقدة بين الإسلام وأروبا الغربية، وبالتالي خلق صورة غير واقعية عن الإسلام. يقول: "منذ نهاية القرن الثامن عشر، على أقل تقدير، وحتى يومنا هذا، سيطر على ردود الفعل الغربية الحديثة نحو الإسلام نوع من التفكير المبسط في جوهره ما زال بإمكاننا أن نسميه الاستشراق. وقد سبق لي أن ذكرت في غير هذا المقام، أن الأساس العام للفكر الاستشراقي يرتكز إلى جغرافية خيالية، ولكنها ثنائية خطيرة، تقسم العالم شطرين غير متساويين، أكبرهما، وهو الشطر "المختلف" يدعى الشرق، ويدعى الآخر الغرب، وهو الشطر الذي يسمى أيضًا عالمنا. ويشيع مثل هذا التقسيم دومًا حين تفكر حضارة ما أو مجتمع ما بحضارة أخرى مختلفة أو مجتمع آخر مختلف".

ولكن اللافت للنظر في حالتنا هذه أن الشرق، حتى حين اعتبر جزءًا متخلفًا من العالم، قد أسبغ عليه دومًا حجم أكبر وقدرة كامنة أكبر من الغرب (وهذه القدرة، عادة، تخريبية). وانطلاقًا من الموقف الذي نظر إلى الإسلام، دائمًا، بصفته ينتمي إلى الشرق فقد كان قدر

(١) هذه النصوص ذُكرت في مقالات متفرقة لإدوارد سعيد، وهي أيضًا موجودة بشكل أو آخر في كتبه الأخرى والتي سنستعرض بعضها أثناء النقاش.

الإسلام الخاص، في نطاق النظام الاستشراقي العام، أن ينظر إليه، في المقام الأول، كأنه كتلة واحدة صلدة لا تمايز أو تعدد فيها ثم أن ينظر إليه بنوع خاص جدًا من العداء والخوف.

وساد الاعتقاد، إبان معظم القرون الوسطى وفي القسم الأول من عصر النهضة في أوروبا، بأن الإسلام دين شيطاني رجيم سماته النفاق والتجديف والغموض. فالأحداث الواقعية في العالم الواقعي جعلت من الإسلام قوة سياسية ذات شأن لا يستهان به، فعالم الإسلام أقرب إلى أوروبا من كل ما عداه من الأديان غير المسيحية، وقد أثار قرب الجوار هذا ذكريات الاعتداء والاحتلال والمعارك الإسلامية ضد أوروبا، كما أنعش في الذاكرة، دومًا، قوة الإسلام الكامنة المؤهلة لإزعاج الغرب المرة تلو المرة. وقد أمكن اعتبار غيره من الحضارات الشرقية العظيمة - نذكر منها الهند والصين – مغلوبة على أمرها وبعيدة، ومن هنا لا تشكل مصدرًا للقلق الدائم. ولكن الإسلام يتفرد في أنه، على ما يبدو، لم يخضع أبدًا للغرب خضوعاً كليًا[1].

(ب) صدام المفاهيم:

يذكر سعيد في النص المقتبس التالي من مقالته التي رد فيها على مقالة صموئيل هنتنجتون بعض الإشارات التي ألمح فيها إلى استثمار هنتنجتون للصورة الجواهرنية الثابتة عن الإسلام التي شكّلها الاستشراق الكلاسيكي، لجعل الإسلام خصمًا سياسيًا وحضاريًا للغرب، ومن ثمّ جعله محورًا رئيسًا في نظريته "صراع الحضارات" والذي يجب مقاومته. يقول:

"ظهر مقال صمويل هنتنجتون "صدام الحضارات"؟ في صيف عام ١٩٩٣ في فصلية "فورين أفيرز Foreign Affairs"[2] معلنًا دخول "السياسة على نطاق العالم كله مرحلة

(١) إدوارد سعيد: "الإسلام والغرب"، ترجمة: سميرة خوري، مجلة "الكرمل"، العدد (الأول)، شتاء ١٩٨١م. هناك بعض الأوصاف والعبارات التي يطلقها إدوارد سعيد على بعض أفعال الحضارة الإسلامية غير موفقة مثل وصفه الفتوحات الإسلامية لبعض البلدان المسيحية بالاحتلال.

(٢) هي مجلة أميركية شهيرة ذات تأثير عالمي تصدر كل شهر عن مجلس العلاقات الخارجية الأمريكي، وهي تمثل مركزًا بحثيًا مستقلاً، ومتخصصة في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. تأسست عام ١٩٢٢ وتصدر حاليًا كل شهرين، بينما

جديدة". وما يعنيه هنتنجتون بقوله هذا هو أن الصراعات التي كانت تدور حتى الماضي القريب بين معسكرات أيديولوجية متحاربة، الأمر الذي نتج عنه انقسام العالم إلى ثلاثة عوالم: العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث، تدخل الآن مرحلة جديدة يدور الصراع فيها بين حضارات مختلفة. وهو يفترض حتمية تصادم هذه الحضارات، حيث يقول: "سوف يتمحور الانقسام الأساسي داخل المجموعة البشرية حول العوامل الثقافية، التي ستصبح المصدر الرئيس للصدام.. إن صدام الحضارات هو الذي سيحتل مركز الصدارة من السياسة العالمية".

ويوضح هنتنجتون لاحقًا كيف أن هذا الصدام المتوقع سوف ينشأ بين الحضارات الغربية، من جانب، والأخرى غير الغربية، على الجانب الاخر، لينطلق بعد ذلك في استهلاك الجزء الأكبر من المقال في شرح الاختلافات الأساسية (الواقعية والمحتملة) بين ما يسميه هو الغرب من جهة، وبين الآخرين (الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية على وجه الخصوص)، من جهة أخرى، هكذا يولي هنتنجتون الإسلام اهتمامًا تفصيليًا أكبر من ذلك الذي يوليه لأي حضارة أخرى، بما في ذلك حضارة الغرب... بينما تدور الفكرة المحورية لهنتنجتون (وهي بالمناسبة فكرة تفتقر إلى أي إبداع) حول صراع وصدام مستمر، ينزلق بشكل كسول إلى ساحة سياسية أصبحت خاوية بعد النهاية غير المأسوف عليها، حرب الأفكار والقيم التي سادت في ظل مرحلة الثنائية القطبية، التي كانت الحرب الباردة تجسيدًا لها، ولهذا فإنه من غير المستغرب أن ينهي هنتنجتون مقاله باستعراض موجز لما يمكن للغرب أن يقوم به للحفاظ على مكانته الأقوى والإبقاء على خصومه المحتملين، ضعفاء ومنقسمين. فوفقًا له ينبغي على الغرب: "استغلال الخلافات والصراعات بين الدول الإسلامية..."[(١)].

=موقعها الإلكتروني يصدر مقالات ودراسات دورية ويومية. ويعتمد على هذه المجلة جمهور صنّاع السياسة كمصدر مهم لطرح الأفكار الخاصة بالسياسة الخارجية الأمريكية.

(١) إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب: مقالات ودراسات مختارة** (دمشق: دار كنعان للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)، وانظر أيضًا: إدوارد سعيد: "صدام المفاهيم"، ترجمة: منى أنيس، مجلة "الكرمل"، العدد (٥٤)، ١٩٩٧م. وبنفس المعنى نشر سعيد مقالة باللغة الإنجليزية صدرت في مجلة The Nation عام ٢٠٠٤ تحت عنوان "The clash of Ignorance" أي

(ج) العرب والإسلام:

يؤكد سعيد في هذا النص على إشكالية الخطاب الاستشراقي ومساهمته في صناعة صورة مفبركة عن الإسلام مما ولّد عداءً تجاهه في العالم الغربي. يقول (العديد من العرب يعدون الإسلام الحضارة الحقيقية التي تجمعهم، بالقدر نفسه الذي نجد فيه بعض الغربيين (الأستراليين، الكنديين، وبعض الأمريكيين) يرفضون الانضواء تحت لواء تصنيف فضفاض وغامض كتصنيف "الإنسان الغربي". وهكذا فعندما يتحدث أناس مثل: هنتنجتون عن "عناصر موضوعية مشتركة" في أية ثقافة من الثقافات، فإن هذا الحديث لا يتسم بالدقة التاريخية أو النقدية التي ينبغي أن يتسم بها أي محلل جاد، بل هو حديث مرسل عن تصنيفات فضفاضة غير مجدية كأداة تحليلية).

فإذا أخذنا مثال الإسلام كحالة تطبيقية، فهناك العديد من المفاهيم المختلفة حوله. فالإسلام الذي تعرفه أوروبا والولايات المتحدة الآن، وكما بينت في العديد من أعمالي السابقة، ينتمي إلى الخطاب الاستشراقي، أي أنه بنية "مفبركة" يتم توظيفها لإلهاب مشاعر العداء في هذه البلدان ضد منطقة جغرافية معينة من العالم، تصادف أن احتلت مكانة إستراتيجية حيوية بسبب وجود النفط فيها، وبسبب قربها مما يسمى بالعالم المسيحي، وبسبب تاريخ التنافس الطويل بينها وبين الغرب. ولكن هذه الصورة تختلف جوهريًا في الإسلام، كما يعرفه المسلمون الذي يعيشون في البلدان الإسلامية... وغني عن الذكر أن أوضاعًا كهذه لا ينبغي التعامل معها بهذا التبسيط المخل القائل: "ذلكم هو عالم الإسلام، وهو عالم يعج بالأصولية والإرهاب، ويختلف كلية عن عالمنا"[1].



=صدام الجهل، وكانت ردًا على مقالة "صدام الحضارات" التي نشرها المفكر الأمريكي صامويل هنتنغتون عام ١٩٩٣، والذي ظهر له كتاب لاحقًا بهذا العنوان. انظر: /https://www.thenation.com/article/clash-ignorance، وموجودة أيضًا في كتاب سعيد، **خيانة المثقفين**، ص ١٥٣-١٦٢.

(١) إدوارد سعيد: "صدام المفاهيم"، ترجمة: منى أنيس، مجلة "الكرمل"، العدد (٥٣)، خريف ١٩٩٧م.

المبحث الرابع

الاستشراق المعاصر في مواجهة النقد العلماني لإدوارد سعيد وعلاقته بالإسلام؛ الفهم المتحيّز

في هذا المبحث سيتم مناقشة آراء ثلاثة مستشرقين معاصرين تم اختيارهم لأسباب ذكرت سابقًا، والذين وجهوا نقدهم لمقاربة سعيد الدنيوية في نقد الخطاب الغربي حول الإسلام، وبيان الخلل لديهم في فهم هذه المقاربة، وكشف التناقض المزعوم بين علمانية سعيد ونقد الخطاب الغربي للإسلام المبني على المعرفة الاستشراقية المؤدلجة.

أولاً: إدوارد سعيد وذبح التنين: مناقشة لرأي وليام هارت:

يبلور كتاب وليام هارت (**إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة**) كشفًا يصفه مؤلفه بأنه يقدم "نصابًا متميزًا distinctive account" لنقد إدوارد سعيد "للثقافة الحديثة". وهذا التميز كما يعرفه نصابٌ حرفي ومجازي في آن معًا. فهو يشير من جهة إلى التقاليد والأعراف الدينية والعلمانية، وإلى المجازات التي تطور معنى وإحالة الدين والعلمانية على نحو غير محدد من جهة أخرى. ويعتمد المؤلف هذه المجازات التي تمنحه القدرة على إضفاء المرونة على البحث الطريقة المثلى لتنظيم رؤيته لأعمال إدوارد سعيد بدءًا من كتابه الأول: (**جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**) وصولاً إلى (**الاستشراق**) كتابه الأكثر قوةً، وإلى كتاباته الأخيرة حول المسألة الفلسطينية.

يرى المؤلف أن التمايز بين الدين والعلمانية -الذي يتقراه في أعمال سعيد- هو فعل من أفعال المخيلة والاستمرارية السردية، فعل يكمن وراء نقد سعيد الثقافي، وفكرته عن مسؤولية المثقف. كما يكمن وراء ما يدعوه بـ"السجال العام public controversy" الدائر بين إدوارد سعيد والباحث اليهودي الأميركي مايكل والزر Walzer حول كتابه الأخير: **قصة الخروج والمسألة الفلسطينية**[1].

(١) انظر الصفحات (١٧٦ –١٨٨) و(١٩٣ – ١٩٩) لرصد السجال بين إدوارد سعيد ومايكل والتزر.

وعلى الرغم من أن المقاربة التي يسلكها وليام هارت مؤلف الكتاب في النظر إلى موضوعه، أي البحث في العلاقة بين الدين والعلمانية في نتاج سعيد، والذي يمكن اعتبارها مقاربة توفيقية (reconciliatory) يسعى الباحث فيها إلى ترويض نفسه وحملها على المساوقة (إزاء أعمال إدوارد سعيد) بين الرفض والقبول، فإن من المناسب أن نصف هذا الموقف بأنه (ambivalent[١]) أي موقف يتحقق فيه التعايش بين الأضداد، أي بين الرفض والقبول. وهذا التعايش كان فرويد يشير إليه عند الحديث عن التذبذب بين عاطفتي الحب والكراهية لدى الفرد تجاه موضوع أو فرد معين[٢].

ينظر هارت إلى إدوارد سعيد كناقد ثقافي محتفى به. وبعبارة أخرى فإنه يرى فيه ناقدًا تعددي المنزع، ناقدًا للأنظمة المعرفية (interdisciplinary)، أي يستخدم أنظمة معرفية متعددة. وهذا يتيح له مناقشة علاقة سعيد بكل نظام معرفي على حدة.

وهو يشير إلى أن ما دفعه للبحث في موضوع الكتاب شعوره بالدهشة والحيرة إزاء إشارات سعيد الملغزة (cryptic) والمراوغة التي يصعب الإمساك بها (fugitive) ولكن التي تتسم بالإصرار، على حضور "المقدس والديني واللاهوتي والمانوي"[٣].

ثم يتساءل: لماذا كل هذه الإشارات والإلماعات من ناقد يصف نفسه بأنه علماني، مفكر يبدو نتاجه للوهلة الأولى بعيدًا إن لم نقل غير ذي علاقة بالمسائل الدينية؟ ويجيب على التساؤل بقوله إن وجود هذه الإشارات والإلماعات إنما يومئ إلى الإصرار على أن الدين مقولة مفهومية غربية (Western Conceptual Category)، شأنه في ذلك شأن ماركس ونيتشه وهايدغر قبله. فالدين بالنسبة له يمثل "التنين المفهومي الذي يتعين على سعيد أن يقوم بذبحه"[٤]. ولكن هذه الإشارة تتناقض مع حقيقة كون إدوارد سعيد يستخدم منهجه العلماني تحديدًا

---

(١) "Ambivalent" صفة فرويدية تشير إلى الجمع بين ضدين.

(٢) انظر كتاب: Joe Moran, *Interdisciplinarity* (London: Routledge, 2002).

(٣) هارت، إدوارد سعيد، ص٧.

(٤) المرجع السابق.

لنقض ادعاء المستشرقين بأن وصفهم السلبي للإسلام وصف موضوعي. فهو يفصل بين "الديني" و"الدنيوي" فصلاً منطقيًا وليس حرفيًا. وبذلك لا يتعرض للدين ببعده الفقهي من حيث صحته أو عدمه، وإنما يكشف عن وصف الاستشراق الزائف للإسلام وبعده عن الحقيقة والموضوعية.

ويضيف وليام هارت أن كتابه هو استكشاف للدرجة التي يوجد الدين بها في نقد سعيد الشامل للثقافة والإمبريالية كما يفعل نقد ماركس في رأس المال ونيتشه إزاء الانحطاط، وهايدغر إزاء الميتافيزيقا(١).

وبعد أن يكرر وصفه لسعيد بأنه ناقد تعددي المنزع، يركز على البحث في حضور الدين والماركسية في نقد سعيد، وذلك "دون أن يهتم إلا بقدر ضئيل بدوره كناقد أدبي"(٢).ثم يستدرك بالقول إن سعيدًا لا يصف نفسه بأنه ماركسي، ولكن الأفكار الماركسية تؤثر تأثيرًا عميقًا على فكره. وهو يرى أن سعيدًا يعيد تأكيد دعوى ماركس القائل إن "المقدمة الكبرى لكل نقد هي نقد الدين"(٣). ويستنتج هارت من ذلك أن صلة النقد الجذري (radical) بالدين صلة ضرورية وليست عابرة، ثم يزعم أنه لا يعرف ناقدًا أشد إصرارًا من سعيد على هذه النقطة. ويضيف بأنه صحيح أن هايدغر جعل نقد الفكر الديني والكينونة أساس نقده، وكذلك دريدا في فرضية "الحضور" ودولوز في فرضية التعالي (Transcendence)، ولكن كلاً منهم يمحض ماركس الاحترام. ثم يقول إنه عندما يتحدث ماركس بثقة عن إكماله عملية نقد الدين إلى حد كبير، فإن سعيد لا يبدو واثقًا من ذلك(٤). إن إشارة المؤلف إلى عدم تطابق فكر إدوارد سعيد مع فكر ماركس حول (فكرة نقد الدين) أو عدم مجاراتها على الأقل،

---

(١) انظر المبحثين الأول والرابع من الكتاب.

(٢) مما يثير الاستغراب عدم اقتراب هارت من كتاب سعيد النقدي الهام: **"العالم والنص والناقد"**، والذي تتضح فيه بشكل تام رؤيته النقدية بشقيها الدنيوي والديني.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٧-٨.

ترمي إلى القول بعدم جدية علمانيته، فهو مسيحي متدين شاء أم أبى، وهذا يمهد لانحياز هارت لفكر مايكل والترز التوراتي.

وعندما يتحدث وليام هارت عن ميشيل فوكو الناقد والفيلسوف الفرنسي الذي اعتمده إدوارد سعيد في بحثه عن الاستشراق(١)، تبدو ضرورة استدعاء الانزياح المفهومي الذي أشرتُ إليه للتعامل مع تفسيره مفهوم علاقة "المعرفة بالقوة"(٢). وقد نلاحظ أن الخرافات في العهد القديم تتدخل بشكل موارب في تفسير هارت لمفهوم فوكو لعلاقة المعرفة بالقوة، والهامش بالمركز. فعندما يتطرق هارت إلى هذا الموضوع المركزي في نقد سعيد للاستشراق، فإنه سرعان ما يحاول نقضه بالنظر إليه على أنه من قبيل "الخطيئة الأصلية original sin". وهذا الوصف اللاهوتي المسيحي لعلاقة القوة بالمعرفة في فكر "فوكو" وصف مضلل لا يعبر عن حقيقة فكر فوكو. وهو يذكرنا بما أشرنا إليه من أن وليام هارت أستاذ مساعد للدراسات الدينية في جامعة ديوك. كما أن ما يرمي إليه من هذا الوصف هو اعتبار "الخطاب الأوروبي" السائد بفعل القوة، أمرًا لا يخلق مع الطفل فحسب، بل يلازمه حتى عندما يصبح باحثًا موضوعيًا مسلحًا بأجهزة الفكر الموضوعي. وبعبارة أخرى فإن "الخطاب الأوروبي" عن الآخر موضوعي وراسخ في النفس كالخطيئة الأصلية المعتمدة من قبل الكنيسة. نحن هنا إزاء رأي غير عقلاني يُحوّل مفهومًا دينيًا مسيحيًا إلى مفهوم يزعم أنه صحيح موضوعيًا. وهذا يناقض المنطق والفطرة السليمة (common sense).

ثمة ملمح آخر لضرورة استدعاء الانزياح المفهومي في هذا السجال، ونعني به اعتبار هارت تأثير الدين على الثقافة، متناقضًا مع دعوى سعيد بأنه علماني، وهو التأثير الذي يستثمره هارت في وقت لاحق للقول إن سعيدًا يدافع عن الإسلام عندما يشير إلى العرب.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٢) وهو المفهوم الذي يبين كيف تفرض القوة ما يعده الفكر الموضوعي الغربي الحديث معرفة تستحيل بفعل المركزية الأوروبية "Eurocentrism" التي تفضي بفعل التكرار إلى حقيقة ناجزة أي تصبح مسلّمة من المسلمات.

وهذا ما يجعل موقفه ملتبسًا، وهو ما لا يتفق مع دعوى سعيد الملحة بأنه علماني secularist ودنيوي worldly.

يرى هارت أنه: "لا وجود لسعيد، الناقد العلماني المسيحي الفلسطيني بالولادة دون تأكيد على حضور الإيمان الرسالي (لديه) بالأخرويات (messianic eschatology) متمثلة في النزوع (اليهودي، المسيحي، الإسلامي)..." ثم يصل إلى القول: "أؤكد أن (حضور) الدين يجعل مشروع سعيد أشد قابلية للفهم، وبخاصة إحالات سعيد المتناثرة للدين والعلمانية"[1].

هذا الطرح الخلافي المنزع يدفعنا إلى الاستنتاج بأن مشروع إدوارد سعيد القائم على استثمار مقولة ميشيل فوكو حول الخطاب المعرفي الغربي السائد والذي صار بحكم فرض القوة لما هو موضوعي أو غير موضوعي في الوصول إلى دعوى امتلاك الحقيقة "الموضوعية"، هذا المشروع لا يمكن انطلاقًا منه، كما يفعل هارت، القول إن دفاع سعيد عن الإسلام والثقافة العربية ينطوي على تناقض بنيوي. فهو يرى في البحث نفسه أنه: "يمكن للمرء أن يكون متدينًا وعلمانيًا كليًا، أو أن يكون علمانيًا ومتدينًا كليًا"[2]. وهذا يسمح لنا بالقول إن علمانية إدوارد سعيد لا تتناقض مع دفاعه عن الإسلام. فهو لا يدافع عن الإسلام من موقع فقهي، بل ينقض وصف المركز الغربي للإسلام، منطلقًا من موقع موضوعي ينسجم مع ما يدعوه بالدنيوية (worldliness).

الحال أن هارت يحاول استخدام محاجة تلازم الدين والعلمانية على نحو موارب للدفاع عن مايكل والتزر Michael Walzer (البروفسور بجامعة برنستون) ومؤلف كتاب"**الخروج والثورة/** Exodus and Revolution " الذي يروج لبعض خرافات العهد القديم واعتمادها من قبل الفكر الصهيوني. والتماسًا لهذا الهدف يذيل هارت كتابه برسالة يعترض فيها والتزر

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

على تعليق إدوارد سعيد السلبي على الكتاب المذكور والذي يفند فيه أساطير الصهيونية المؤسسة لإسرائيل ورد سعيد على هذه الرسالة.

يقول هارت: "الذين يرون في السحر اعتقادًا زائفًا أو ينكرون وجود جوهر غير مادي يدعى الروح، أو لا يعتقدون بصحة الرواية الإنجيلية لمعركة أريحا (Battle of Jericho) التي وقفت الشمس خلالها ثابتة فهم علمانيون (وفقًا للنوع الثاني من العلمانية أي جواز كون المرء علمانيًا ومتدينًا كليًا).."[1].

ويضيف قائلاً: "نقد سعيد العلماني يعاني من إخفاقه في شرح أنواع العلمانية"[2] أي أن هناك علمانية تسمح بقبول الخرافة يغفلها سعيد، وهو يعني بذلك أن سعيد ينكر على والتزر حقه في أن يكون علمانيًا وأن يصدّق في الوقت نفسه ما تتضمنه التوراة الحالية من فكر خرافي.

والحال أن سعيدًا لا ينكر حق الاعتقاد، بل يعترض على إحلال الخرافة مكان الحقيقة واعتماد ذلك أساسًا مقنعًا ومسوغًا لأيديولوجيا الفكر الصهيوني. كما يعترض على إلباس هذه السردية لباسًا رساليًا ثوريًا لتبرير اعتماد الأيديولوجيا الدينية على الخرافة وتحويلها إلى خطاب (discourse) أي إلى تنميط (stereotyping) يعامل وكأنه حقيقة موضوعية غير قابلة للنقض باسم العلمانية. فالعلمانية –كما يرونها– تكف هنا عن اشتغالها دفعة واحدة لتسمح بوجود مجاورة زائفة (Juxtaposition) غير قابلة للنقض بين خرافة معركة أريحا الإنجيلية وبين العلمانية والدنيوية. مرة أخرى يمكن استدعاء مصطلح الانزياح المفهومي لرصد ضرورة الانتقال من المحسوس (الأيديولوجي) إلى المعقول (الموضوعي)، وذلك لترحيل تناقض الكاتب من أجل نقضه في نهاية السجال.

يعدُ كتاب وليام هارت أول كتاب يصدر بشكل كامل لنقد نظرية سعيد حول النقد العلماني أو الدنيوي، وما صدر من نقودات غربية سابقة له كانت مجرد تعليقات عامة أو مقالات متنوعة. لا شك فيما سبق بأن قراءة هارت للمنهج النقدي السعيدي واستعمالاته

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

للمصطلحين "علماني" و"دنيوي" كانت غير موفقة، وغير منسجمة مع آلية التحليل الموضوعي الأكاديمي. فقد استخدم في نقاشه تحليلاً منهجيًا جدليًا يهدف إلى إظهار أن سعيدًا معادٍ للدين بشكل عام وأن "علماني" عنده تعادل "ضد الدين"، ولكنه يتناقض مع ذلك عندما يتكلم عن الإسلام.

والحقيقة أن سعيدًا في استخدامه النقد العلماني والدنيوي أثناء نقده للمؤسسة الاستشراقية والثقافة الغربية كان منسجمًا في رؤيته وخطه النقدي الذي تبناه بلا مواربة، ولم يكن معاديًا للدين كما يتصور خصومه ومنهم هارت، وهذا يتوضح أكثر في النقاط الآتية:

١- يستخدم سعيد في أعماله مصطلحات دينية مأخوذة من القاموس الديني المسيحي واعتمادها في نقاشاته العامة التي ليس لها أي سياق ديني، وذلك عند الكلام عن بعض المدارس الفكرية العلمانية في الغرب، مثل: مصطلح (الكهنوتي priestly) و(الاتباع acolytes)[١]. كذلك استفادته من المدرسة اللغوية الإسلامية المبكرة في نظريته النقدية "الدنيوية" كما سنرى في المبحث الخامس في هذا البحث.

٢- بصفته ناقدًا كونيًا للثقافة، فإن سعيدًا قلق من إعادة تشكيل "التدين" بطريقة مُقنّعة ومتناقضة في الثقافة والسياسة الغربية المدعية للعلمانية، عن طريق بقايا اللاهوت والميتافيزيقيا[٢].

٣- يرى سعيد أن القومية والاستشراق والإمبريالية ارتكزت على آثار دينية للثقافة المسيحية الأوروبية، وهي التي تزعم أنها تأسست على بُعد نهضوي علمي بحت بعيدًا عن الدين.

---

(١) انظر كتبه: **العالم والنص والناقد**، و**المثقف والسلطة**، و**الثقافة والإمبريالية**.

(٢) لعرض كامل بشأن هذه الفكرة انظر:

Abdirahman Hussein, “A New ‘Copernican’ Revolution: Said’s Critique of Metaphysics and Theology,” in Adel Iskandar and Hakem Rustom, eds., Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation (Berkeley: University of California Press, 2010), 414-430.

٤- إن مفردة "العلمانية" عند سعيد في الغالب - كما يدل عليه التفحص الدقيق لدراساته - لا تدل على ما هو شائع عند العامة أو حتى العلماء بأنها تعني "لا ديني" أو أنها مضادة للدين. بل قد يتعدد معناها بحسب السياق النقدي لديه بحيث تدل أحيانًا "على مجموع الخطابات والممارسات للسلطة التي تشكل حياتنا اليومية، وفي الوقت الحاضر على نطاق عالمي"[١]. وفي أحيان أخرى قد تعني - كما استنتجه بروس روبونز - "مصطلحًا معارضًا ليس للدين بل للقومية"[٢].

٥- إنه من النادر أن يناقش سعيد ذات الدين وبشكل مستقل، وإن فعل فهو يتكلم بشكل إيجابي إذا كان الجانب الديني الذي يصفه إنسانيًا وعقلانيًا وعادلًا. وعلى العكس من ذلك، فقد يستولي على نقاشه نغمة سلبية تجاه العناصر الدينية التي تُظهر "شكلاً من أشكال الطغيان والهيمنة وسوء المعاملة".وذلك تمشيًا مع مبدأه الذي يناضل من أجله، وهو الإنسانية العادلة، فهو ضد أي شيء يصبح "شكلًا من أشكال الاستبداد والسيطرة والظلم"[٣].

٦- يرى سعيد في نقده لنظام المؤسسة الاستشراقية إلى وجود بِنية دينية خفية دفعتها إلى توليد تمثيلات مغلوطة عن الشرق والإسلام، واعتبر التسلسلات الهرمية لهذا النظام بمثابة علامة على وجود حافز ديني أُعيد بناؤه. يقول سعيد في كتابه الاستشراق:

"إن أطروحتي هي عن المظاهر الجوهرية لنظرية المستشرقين الحديثين والتطبيق العملي (اللذين يشتق منها – حاليًا – الاستشراق المعاصر)، ويمكن أن تُفهم على أنها

---

(1) Stathis Gourgouris, “Orientalism and the Open Horizon of Secular Criticism,” *Social Text*, No. 24 (Summer 2006), 11-20.

(2) Bruce Robbins, “Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's "Voyage in," *Social Text*, No. 40 (Autumn, 1994), 26

(3) Edward W. Said, *The World, The Text, and the Critic* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1983), 29، من المهم الإشارة إلى أن الدين الإسلامي بقيمه السمحة العادلة ترفض ممارسات الظلم قطعًا، وسعيد في نقده الحركات الإسلامية المسيسة من أجل الوصول للسلطة يرى أنها تمارس الظلم والاستبداد.

ليست كفائض من المعرفة الموضوعية عن الشرق، بل كمجموعة من الأبنية الموروثة من الماضي، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل فقه اللغة بإكسابها **صبغة علمانية**، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهي المباحث التي كانت بدورها بدائل مُحدّثة ومعلمنة عن **مذهب المسيحية الخارقة للطبيعة** (أو بعض صوره) وقد نجح "تكييف" الشرق بوضعه في صورة نصوص وأفكار جديدة حتى يلائم هذه الأبنية الجديدة"(١).

وهكذا تنتفي عند سعيد فرضية البراءة المعرفية في جوهر العمل الاستشراقي منذ نشأته، فأطروحته **الاستشراق** تهدف إلى تقديم قراءة متماسكة للاستشراق وأعلامه وخلفياته التاريخية والسياسية ونتاجاته الأكاديمية والبحثية والتخيلية، وتطورها من عصر الصدمة والخوف الذي وسم أوروبا في عصر النهضة في علاقتها بالإسلام، مرورًا بعصر التنوير وما رافقه من فتوحات علمية وفلسفية وأنثروبولوجية تزامنت مع ازدهار علوم اللغة بكافة صنوفه، وذلك في محاولة لعلمنة العلوم الإنسانية وتشريحها، ولكن كان ذلك لا يخلو من وجود جذور دينية كما بين سعيد "تقنعت بالعلمانية لإكساب الشرعية النقدية لأطروحات الاستشراق في ما بعد"(٢).

إن دور الناقد الحقيقي المستقل بذاته كما يريده إدوارد سعيد أن يكون في نقده "مخبرًا للحقيقة" والحقيقة فقط، وهذا هو الجوهر الذي يريد الوصول إليه سعيد مما يعنيه بـ"النقد العلماني والدنيوي"، حيث يستطيع أن يستنطق بواطن النصوص الاستشراقية ويستكشف مؤثراتها الخفية وخاصة الدينية منها. ويؤكد هذا المعنى هارولد بروم قائلاً: "فالنقد الذي أفهمه هو فن تجلية ما هو مضمر في باطن النص لكي يبدو واضحًا غاية الإمكان"(٣).

وهذا ما يأخذه سعيد على الاستشراق في تصويره الإسلام تصويرًا زائفًا غير حقيقي، بعيدًا كل البعد عن الواقع والموضوعية المتوخاة في البحث الأكاديمي. وهنا نقتبس ما يدل على ذلك من

(١) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة نذير جزماتي (دمشق: دار نينوى، ٢٠١٦، ص ١٤٩).

(٢) وليد الشرفا، **إدوارد سعيد ونقد تناسخ الاستشراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٦)، ص ٩.

(٣) هارلود بلوم، **كيف نقرأ ولماذا**، ترجمة نسيم مجلي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ١٧.

رأي سعيد المذكور في المبحث الثالث، حيث يقول: "فإذا أخذنا مثال الإسلام كحالة تطبيقية، فهناك العديد من المفاهيم المختلفة حوله. فالإسلام الذي تعرفه أوروبا والولايات المتحدة الآن، وكما بينت في العديد من أعمالي السابقة، ينتمي إلى الخطاب الاستشراقي، أي أنه بنية "مفبركة" يتم توظيفها لإلهاب مشاعر العداء في هذه البلدان ضد منطقة جغرافية معينة من العالم، ولكن هذه الصورة تختلف جوهريًا في الإسلام، كما يعرفه المسلمون الذي يعيشون في البلدان الإسلامية"(١).

وهذا ليس فيه شيء من التعاطف مع الدين الإسلامي، بل أشار إليه كمثال يصف به حقيقة البنية المعرفية للفكر الغربي الراهن وعلاقته بالإسلام وكيف يتصوره.

وختامًا فإن كتاب وليام هارت ومحاولته البرهنة على أن التمايز بين الدين والعلمانية في أعمال إدوارد سعيد تمايز غير حقيقي، ودراسته السطحية لمفاهيم سعيد للعلمانية والدينية أدت به إلى استنتاج مفاده أن سعيدًا هو مجرد علماني راديكالي يعارض الدين ولكن من المفارقات أنه يدافع عن الإسلام. إن حقيقة كون هارت الذي ليس فقط باحثًا في الدين، ولكن أيضًا باعترافه يمارس المسيحية، يقودنا إلى مسألة أخرى تتعلق بإحدى مشكلات تفسير النصوص، وهي مسألة مدى تأثير ذاتية القارئ (subjectivity) على الطريقة التي يقرأ بها النصوص. وهذه "الذاتية" ظاهرة في جدال هارت.

ثانيًا: الإسلام وطغيان مفهوم الأصالة: مناقشة لرأي آرون هيوز:

ترجمة عنوان الكتاب الثاني في هذا البحث والذي نجد فيه رأي هيوز هو: **"الإسلام وطغيان الأصالة: تحقيق عن الاعتذاريين النسقيين وخداع النفس"** لمؤلفه آرون دبليو هيوز Aaron W. Hughes.

نجد أن نظرية إدوارد سعيد في معظم كتاباته تستمد عنفوانها من مفهوم التمثيل (representation). وكما هو معروف فإن **"الاستشراق"** كتابه الأشد تأثيرًا من كتبه الأخرى، يتفحص عددًا من التمثيلات الأوروبية للشرق الأوسط ويبين كيف أن الاستشراق تمكن من

(١) سعيد، **خيانة المثقفين**، ص ١٥٣-١٦٢.

بلورة مفاهيم تزعم أنها موضوعية لتكتسب مع مرور الزمن صفة التنميطات الخيالية السلبية السائدة والتي لا تمثل الواقع وإن كانت تدعي أنها حصيلة البحث العلمي الرصين. ويحاجج سعيد بالقول إن هذه الحصيلة صارت بمثابة سلعٍ جاهزة (standard commodities) تصف وتقيم الحضارة العربية الإسلامية دون أن تكون أحكامها مطابقة لحقيقتها. وبهذا المعنى تحول وصف الشرق وتقييمه إلى سلعة جاهزة(١).

وانطلاقًا من نقض سعيد المعرفي لمؤسسة الاستشراق، يخصص آرون هيوز فصلاً من كتابه لنقد أفكاره، تحت عنوان: "سجناء سعيد Prisoners of Said" ليطرح الأسئلة الآتية:

ما الطريقة الصائبة لدراسة الدين؟ ومن الذي يمتلك سلطة دراسته؟ وهل يصح استخدام الدراسة المؤسسية العلمية (scholarship) دائمًا ووضعها في خدمة الطروحات السياسية (يقصد طروحات سعيد) والمفرطة في التثاقف (extra-intellectual)؟(٢).

هذه الأسئلة السجالية يطرحها المؤلف للتشكيك مسبقًا بمصداقية أفكار إدوارد سعيد والتشكيك في قيمة نقده العلماني، وتأكيدًا على تدين سعيد الخفي. فما دامت – في رأيه – أن هذه الأفكار دينية المنزع نظرًا لأنها تنقض (لا تنقد) قراءة المستشرقين للتاريخ العربي الإسلامي، فإن دراسة هذا التاريخ لا بد أن تكون دينية. وهكذا تسيطر نزعة الاختزال فتهمل كون إدوارد سعيد علمانيًا، وذلك في نقاشه حول الحضارة العربية الإسلامية، فضلاً عن أنه يتجنب البحث فيما يتصل بهذه الحضارة أو بعضها من مسائل فقهية المنزع. وهكذا يقرن المؤلف بين فكر إدوارد سعيد وطلال أسد، ليقول إن كلاً منهما ينطلق من موقع هامشي (position of marginality) وهذا في رأيه ليس كافيًا لجعل طروحاتهما ذات مصداقية(٣). أي أن تمثيل دور الضحية لا يضمن المصداقية. ولكن من قال إن الانطلاق من موقع هامشي كفيل بجعل الفكرة، أي فكرة، صحيحة؟ هذا هو الاختزال بعينه.

---

(١) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص٢٢٢.

(2) Aaron W. Hughes, Islam and the tyranny of authenticity (Bristol: Equinox,2015, p 41)

(٣) المرجع السابق: ص ٥١.

يبدو أن إصرار المؤلف على تحويل أفكار إدوارد سعيد إلى أفكار دينية ذات مرجعية فقهية، يستهدف الوصول إلى القول: "عندما نجلب المناقشة إلى الدراسة الإسلامية، فإنها يمكن عندئذ أن تترجم إلى الفكرة القائلة بأننا نصبح عاجزين عن قول أي شيء سلبي عن ذلك النوع من الإسلام الذي خلقه العلماء على صورتهم"(١). وهنا يحول آرون هيوز موقف إدوارد سعيد العلماني إلى موقف فقهي (لاهوتي) لا يمكن مناقشته تبعًا للتزمت المتوقع من الفقهاء المسلمين. فالإسلام عند هيوز ثابت غير قابل للتطور أو التحول، وهنا يكمن ثبات هُويته على حد زعمه، وبذلك يتحكم طغيان فكرة الأصالة أو الصحة (authenticity) الموجودة في عنوان الكتاب!

وهنا يمكننا أن نطرح السؤال الآتي: لماذا يترجم المستشرقون المعاصرون وبعض الأكاديميين في الغرب ومنهم هيوز طروحات إدوارد سعيد العلمانية والدنيوية، إلى خطاب ديني فقهي؟ لماذا يؤولون الفكرة إلى نقيضها المعرفي؟ والجواب على هذا السؤال يكمن في ثلاث نقاط:

١- النقطة الأولى تتصل باصطناع تناقض مفتعل بين دعوى إدوارد سعيد القائلة إنه ينقض طروحات المستشرقين حول الإسلام من موقع علماني دنيوي، وبين دعوى المؤلف آرون هيوز أن بالإمكان ترجمة السجال إلى خطاب فقهي ديني موازٍ ومكافئ.

٢- وأما النقطة الثانية التي تستحق الإشارة فهي التذكير بأن المؤلف باحث متفقه يهوديًا ويعمل في دائرة الدين والدراسات الكلاسيكية في جامعة روشستر البريطانية. وهذا يعود بنا الى التساؤل الذي ختمنا به المبحث الأول مدى تأثير الذاتية للباحث حول كيفية قراءة وتأويل النصوص التي يقرأها.

٣- وأما النقطة الثالثة فتتعلق بإشارة المؤلف في بداية الكتاب (ص ٨) إلى ضرورة موضعته (كمؤلف) من حيث أصله البيولوجي والاجتماعي لكي يكون كل شيء واضحًا على حد قوله. وكأن هذا يشفع لقبول نقده لسعيد للاستشراق أثناء حديثه عن الإسلام.

---

(١) المرجع السابق: ص ٤١.

يقول آرون هيوز إن جده كان عربيًا، وأنه مسلم شيعي من جنوب لبنان، ويدعو نفسه (يهوديًا عربيًا)!. ويقول جدي اسمه محمد علي بن خليل النجدي، وهو أحد مؤسسي أول مسجد في كندا: "مسجد الرشيد" بمدينة إدمنتون (ألبرتا) عام ١٩٣٨!(١).

ينتقد هيوز في كتابه وضع الدراسات الإسلامية في الغرب وأنها أصبحت تكرارًا لما يردده المسلمون من فاعلية الإسلام وصلاحيته كدين، دون نقده ومعالجة الخلل في واقع الإسلام اليوم وهيمنته كدين على تصرفات معتنقيه. أي يريد أن ترجع الدراسات الإسلامية الغربية كما كانت في سابق عهدها (أي وقت الاستشراق الكلاسيكي الذي هاجمه ونقضه سعيد). ويرى بأن الدراسات الأكاديمية حول الإسلام غير جادة وهمها هو مكافحة صورة الإسلام في الإعلام. يقول في هذا الصدد "الدراسات الإسلامية الجديدة [في الغرب]، باختصار، اعتذارية". ولا شك أن مثل هذا الطرح سيؤدي إلى بقاء سيطرة الصورة النمطية حول الإسلام – التي يحاربها إدوارد سعيد –، دون السماح لنقاشات تتسم بالموضوعية والنقد المجرد من أي تحيز أو أيدولوجية. ولربما كانت من أهداف هيوز في كتابه "نقض النقض" للإبقاء على التناول الاستشراقي للإسلام(٢). وفي واقع الأمر فدراسة الإسلام في الغرب قد تحسنت كثيرًا وأضحت أكثر معقولية وإنصافاً عما كانت عليه في السابق،وخاصة في بدايات القرن التاسع عشر؛ وبالأخص بعد نقد سعيد للاستشراق، مع وجود دراسات أكاديمية غير موضوعية إطلاقًا حول الإسلام وتشويه رسالته كما فعلت كتابات جون ونسبرو(٣)، وتلامذته

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) وقد راق كتاب هيوز لعدد من المستشرقين المعاصرين، فقدموا له مراجعات اكاديمية وأثنوا على مباحثه وانتقاده لدراسة الإسلام في الأكاديمية الغربية، وأثنوا كذلك على جرأة المؤلف في طرح هذه القضية.

(٣) كان جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢) قسيسًا ومؤرخًا أمريكيًا قام بالتدريس في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن (SOAS). اشتملت دراساته على انتقاده الجوهري للمصداقية التاريخية للروايات الإسلامية الكلاسيكية المتعلقة ببدايات الإسلام ومحاولته تطوير نسخة بديلة أكثر مصداقية تاريخيًا عن بدايات الإسلام، ففي كتابه الشهير (الدراسات القرآنية) رأى أن القرآن تم تأليفه في نهاية القرن الثاني الهجري. يعدُ وانسبرو مؤسسًا لما يسمى بالمدرسة "التحريرية أو التنقيحية" للدراسات الإسلامية.

مثل مايكل كوك وبتريشا كرون[1].

إن كثيرًا من أفكار هيوز في كتابه هذا تكرار لما ناقشه في كتبه السابقة، ويطرح نفس الموضوع في الغالب ولكن بقوالب آخرى ويصل إلى نفس النتائج. ومع ذلك فالكتاب مشحون بالمغالطات والتناقضات، وخاصة في الفصل الذي أسماه بـ "سجناء سعيد" كما رأينا في النقاش أعلاه[2]. وفي ذات الفصل نرى أنه يبدي احترامًا لسعيد ويتقبله، ويشير إلى أنه قد استفاد من تحليلات سعيد ومنهجيته في تحليل النصوص[3]، ومع ذلك فهو لا يقبل نتائجه. ولعلّ هذا من تأثير آلية العلم الأوروبي الذي هو نتاج للعقلانية الأداتية الأوروبية التي أعطت قيمة للمنهج أكثر من المحتوى أو النتائج وغيبت إنسانية الإنسان، لأن العلم لا يطرح الغائية وسؤال المعنى.

ومن مغالطات هيوز أيضًا مهاجمته سعيدًا واصفًا إياه بأنه غير "صادق" كما يزعم، ودليله على ذلك هو استثناء سعيد للدراسات الاستشراقية الألمانية من النقد في كتابه عن الاستشراق. والحقيقة أن هذا الاستثناء لم يكن إلا لأن الاستشراق الألماني لم يكن ذا طابع سلبي -في عمومه- ولم يكن خاضعًا لأي سياسة استعمارية في البلدان الإسلامية. فألمانيا لم يكن لها حضورٌ فعليّ في الشرق يماثل الحضور الأنجلو- فرنسي في الثلثين الأولين من القرن

(١) مايكل كوك هو أكاديمي بريطاني متخصص في التاريخ الإسلامي، وقد درس الدكتوراة في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن تحت إشراف برنارد لويس. وباتريشا كرون (١٩٤٥-٢٠١٥) دنماركية مولودة ببريطانيا، وكانت مؤلفة ومستشرقة ومؤرخة للتاريخ الإسلامي. وقد تأثر مايكل وباتريشا بمنهجية جون ونسبرو التنقيحية، وألفا كتابًا بعنوان (الهاجرية)، وفيه أعادا تاريخ بداية الإسلام ومرحلة تكوينه من خلال المصادر غير الإسلامية، وذلك لعدم الثقة بالتراث الإسلامي في زعمهم. ويعدان الإسلام تأثر باليهودية والمسيحية، وأن شخصية محمد غير تاريخية وإنما مفبركة. وقد اعترض كثير من الباحثين غير المسلمين على نتائج الكتاب ومنهجيته.

(٢) هناك مراجعة وحيدة وجدها الباحث ناقدة لكتاب هيوز للأكاديمي ناثان هوفر والذي يرى أن هيوز أثار نقاط جديرة بالنقاش والتحليل، إلاّ أنه يصف هيوز بأنه "ساذج" و "سطحي" في نقاشه، وهو لا يبرهن على كثير مما يدعيه. انظر:
Nathan Hofer (2017): "Review of Islam and the tyranny of authenticity: an inquiry into disciplinary apologetics and self-deception, by Aaron W. Hughes, Sheffield, UK and Bristol, CT, Equinox", 2015, p 3.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨-٤٣.

التاسع عشر[1]. ولعل من المناسب اقتباس ما قاله المستشرق الألماني فرتز شتبات في كتابه **الإسلام شريكًا** واصفًا الاستشراق الألماني بأنه: " شكّل نافذة جيدةً على الشرق، تم التعريف من خلالها، وطوال قرنٍ ونصف القرن، بالعرب والإسلام، وحضارتهما، بطرائق موضوعية وودودة في أكثر الأحيان"[2].

ونختم بأننا نجد أن في سجال هيوز لإدوارد سعيد بعده التام عن مناقشة نظرية سعيد المعروفة بالنقد "العلماني" أو "الدنيوي" – على الأقل كما فعل وليام هارت، وتطبيقاتها على النصوص الاستشراقية التي تشيطن الإسلام. والتركيز فقط على حضور الدين الإسلامي في نقاش سعيد وبدون توضيح لعلاقة ذلك بالمعرفة المشوهة حول الإسلام والمسلمين والتي ولدتها المؤسسة الاستشراقية السلطوية. وهذا يدل على عدم فهمه لمراد سعيد من اشتغاله النقدي للخطاب الغربي، والتباس مفاهيمه النقدية والإجرائية عنده. وهذا ما يؤشر إلى انزياح نقد هيوز من النقد الأدبي إلى الديني، وذلك ربما ليتسق تمامًا مع أطروحته وهجومه على سعيد،ومن يسميهم بـ"سجناء سعيد" في كتابه لبرهنة أن سعيدًا ما هو إلاّ متدين خفي مخادع يعتمر لباس الموضوعية والدنيوية.

ثالثًا: الثقافة مهمة ومؤثرة: مناقشة لرأي روجر سكروتون:

الكتاب الثالث الذي يتعرض لإدوارد سعيد هو كما أسلفنا كتاب الفيلسوف البريطاني Roger Scruton روجر سكروتون، وعنوانه بالعربية: **"الثقافة مهمة ومؤثرة: الإيمان والشعور في عالم محاصر"**.

يقول سكروتون تحت مبحث بعنوان: "سعيد والاستشراق Said and Orientalism":

"أوضح سعيد أطروحته باقتباسات انتقائية تتعلق بنطاق ضيق جدًا من المواجهات بين الشرق

---

(١) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص42. وينبغي الإشارة كذلك إلى اهتمام المستشرقين الألمان بتنقيح المخطوطات العربية والإسلامية وترجمتها وإعادة نشرها.

(٢) فرتز شتبات، **الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٦. وهذا لا يعفي من القول بأن هناك أيضًا دراسات ألمانية مغلوطة عن الشرق والإسلام.

والغرب، وبينما أهال ما في وسعه من الاحتقار والسم على تصوير الغرب للشرق، لم يتعب نفسه في تفحص أي وصف شرقي للغرب"[1].

وهكذا يضع المؤلف المركز الغربي مقابل الهامش العربي الإسلامي، متجاهلاً بذلك معنى أطروحة "الاستشراق" أصلاً، وبخاصة دورها في الكشف عن قيام المستشرقين باختراع شرق يخلد صورة السيد والعبد. بل إن لغة سكروتون المليئة بالتعميم والاختزال والتي لا تخلو من الغلواء والاستعلاء والأحكام المسبقة، تؤكد ما ذهب إليه إدوارد سعيد من دور الاستشراق في صناعة التنميطات السلبية الواصفة للشرق، واعتبار هذه الصناعة (موضوعها الحضارة العربية الإسلامية) ضربًا من الممارسة الموضوعية التي ينطلق من نتائجها البحث العلمي الذي يردد النتائج المغلوطة نفسها بلا انقطاع. وهذه "الصور النمطية" التي صنعتها أوروبا عن الإسلام في الماضي، والتي نبعت من البيئات اللاهوتية المسيحية، لم تستطع أن تتخلص منها تمامًا حتى في حقبتها الحديثة والمعاصرة[2].

وبعبارة أخرى يمكن القول إن أطروحة كتاب سكروتون تقدم النسخة الشعبوية الساذجة من أطروحة صادق جلال العظم: (Orientalism and Orientalism in Reverse) أي الاستشراق والاستشراق معكوسًا الصادر عام ١٩٨١[3]. ولكن كتاب سكروتون بشعبويته الساذجة يخلط بين الديني والدنيوي، ويحمل إدوارد سعيد وزر القاعدة وبن لادن[4]، بينما يتسم كتاب العظم بالجدية اللازمة وإن كان بدوره لا يتطرق إلى بحث التنميطات السلبية المفروضة في تكوين البحث الاستشراقي[5].

---

(1) (New York: Brief Encounters, 2007), p 79. Roger Scruton, *Culture Counts*

(٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، نقد الحداثة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠١٨)، ص ١٥٤.

(3) Sadik Jalal Al-Azem, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, (Khamasin,1981).

(4) Scruton, *Culture Counts*, pp. 79-80.

(٥) هاجم الماركسيون العرب والمسلمين مثل: العظم وإعجاز أحمد بقسوة إدوارد سعيد وكتابه الاستشراق بسبب موقفه من ماركس والماركسية.

بالنسبة لاتهام سعيد من قبل سكروتون بتحمل وزر القاعدة وبن لادن، فإننا لا نجد أي دليل يقتبسه من نصوص سعيد يدعم ذلك. وهي فرية مكرورة من خصوم كتاب **الاستشراق**، الذين يرون فيه مساندًا للحركات الإسلاموية وللأصولية الإسلامية، وهو نقيض ما يعتقده ويتبرأ منه سعيد(١). ومع هذا فسكروتون لا يناقش الفكرة الأساسية لكتاب **الاستشراق** الذي ينطلق فيه سعيد من عداء صريح للنزعة الجوهرانية في الفكر الاستشراقي، والذي يهدف فيه إلى إبراز دور الخيال وعلاقة القوة والهيمنة في تشكُّل التصور الغربي للإسلام.

إن اختيار هذا الكتاب بالرغم من سطحية نقده وشعبويته فلأن مؤلفه روجر سكروتون الذي هو خريج الكلية اليسوعية بجامعة كامبيردج يُعد فيلسوفًا وناقدًا شهيرًا ومؤثرًا وذا شعبية في الوسط الثقافي والسياسي وأستاذًا زائرًا في كثير من المعاهد البحثية في أوروبا، وتُرجمت كتبه إلى أكثر من ٣٠ لغة(٢). وهو دائمًا ما يتطرق إلى فكر إدوارد سعيد وينقض أفكاره حول الإسلام والقضية الفلسطينية، متناسيًا (أو مخطئًا في فهم) فلسفة سعيد الذي لا يدافع عن الإسلام أو صحته بقدر ما يتبنّى منهجًا إنسانويًا علمانيًا أكد عليه في أكثر نقاشاته.

وبالنسبة لسطحية نقده النظرية النقدية لإدوارد سعيد في كتابه الذي نناقشه فهو لا يوظف اختصاصه الأكاديمي وأدواته المعرفية والفلسفية، وينتهج بدلاً من ذلك منهجًا أقرب إلى الأسلوب الإعلامي غير المهني. فعند مناقشته – على سبيل المثال – أهم مصدر من مصادر النقد عند سعيد، وهو نظرية ميشال فوكو والتي تقرن المعرفة بالقوة والخطاب، والتمثيل والحقيقة، والسيطرة والإقصاء، والتي وظفها سعيد في كتابيه **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية** بشكل تطبيقي لمعالجة مفهوم الخطاب المؤسساتي عن الشرق الإسلامي حيث تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي. فعندها يبتعد روجر عن الأكاديمية والموضوعية، ويرد بشكل اختزالي سقيم ومتجاهلاً نقطة البحث لدى سعيد قائلاً بأن من يناصر نظرية فوكو النقدية ونقد

---

(١) انظر: إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة صبحي حديدي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) انظر موقعه الإلكتروني الخاص به: https://www.roger-scruton.com/.

سعيد الشامل لِقِيم عصر التنوير هم: "الليبراليون، والداعون للتعددية الثقافية، والمتطرفون، والنشطاء المثليون، والمناهضون للسلطويين... "(1). ولم يتبع ذلك بأي نقد أدبي أو ثقافي لمقولات سعيد.

ويمكن أن يقال إن من خلال عبارته السابقة والتي قد تفسر هذا النوع من الدراسات غير الموضوعية، ومن خلال قراءة شاملة لأفكار كتابه يتبين أن روجر في حقيقة الأمر ما هو إلا متعصب للإرث اليهودي المسيحي لأوروبا، وكارهًا للتعدد الثقافي والعرقي، ويرى أن أوروبا كلها تخوض – مع الإسلام - حربًا ثقافية على هُويتها ودينها وقيمها(2). وهنا تحل الأيدلوجيا الدينية المتعصبة محل الموضوعية المحايدة.



خاتمة البحث

وفي ختام هذا البحث يمكن استخلاص أهم النتائج العلمية التي توصل لها الباحث، وهي كالآتي:

١- إن اتهام إدوارد سعيد بالتناقض في منهجيته النقدية التي يصفها بـ(العلمانية) أو (الدنيوية) حسب وجهة نظر المستشرقين المعاصرين غير مبررة، وهي مبنية في الأساس على التباسٍ مصدره سوء قراءةٍ لمنهجيته النقدية أو إساءة فهم متعمدة قائمة على تعصب ديني أو إيديولوجي.

٢- بالنسبة للدين الإسلامي والمسلمين والعرب، لم يكن سعيد مدافعًا عنهم في كتبه، بل كان ناقدًا ومعارضًا لجوهر الخطاب الذي صاغه المستشرقون بجهل وعداء بخصوص الشرق الإسلامي في حقبة الاستعمار. وهذا الخطاب الاستشراقي ولّد نصوصًا جاهزة اعتمدها الخطاب المعاصر الثقافي والسياسي في الغرب، وكوّن تنميطات زائفة تلجأ لها وسائل الإعلام الغربية حين تتناول موضوعات عن الإسلام والشرق.

---

(1) Scruton, *Culture Counts*, p 82.

(٢) المرجع السابق، انظر على سبيل المثال ص ٦٩-٨٥.

٣- لم يكن كتاب **الاستشراق** دفاعًا منهجيًا عن الإسلام والعرب بقدر ما هو إبراز للتمثيلات ولغة الخطاب تجاه الشرق الإسلامي، وهي لغة استعلائية لا تخدم مصالح الإنسانية.

٤- يفترض البحث أن موقف هؤلاء المستشرقين "محسوس" من قبلهم لأنه مسير بأيديولوجية دينية مغالية في نزوعها المناهض للإسلام وفي خضوعها للتنميطات الاستشراقية السلبية المعتمدة في دراسة الحضارة العربية الإسلامية. وكذلك في سعيها لتبديد هذا الموقف، حاولت الدراسة تفعيل انزياح يحقق الانتقال من المحسوس إلى المعقول، وبالتالي ترحيل الالتباس المفترض لنقضه.

٥- يُضمِّن إدوارد سعيد مفاهيم مستَلّة من صميم الثقافة العربية الإسلامية في بحث يخصصه لتعريف مفهومه النقدي الأدبي (الدنيوي). وهي نتائج الفقه الإسلامي الدنيوية المنزع في سياق ما حققته اللسانيات الحديثة وطور بها أدواته النقدية، فيحقق بذلك اندماجًا موضوعيًا بين الهامش العربي والمركز الأوروبي، مبرزًا بعض إسهامات العرب والمسلمين التي ينبغي إضافتها والتعامل معها لدى رَوْزِ وتقييم مكونات هذا المركز.

٦- ينزع المستشرقون الأكاديميون الثلاثة (هارت وهيوز وسكروتون) محور البحث إلى منهج الإسقاط – وهو المنهج الذي يسقط فيه المستشرق من ذاته على الموضوع – وذلك من خلال نقدهم لسعيد ورميه بالتدين الخفي وأنه ضد العلمانية المحايدة، ويتهمونه بعدم الموضوعية والحياد. وبالفحص الدقيق يتبين أن جانبًا من نقدهم جاء من موقع تدينهم وانحيازهم لإرثهم الديني والحضاري، معتمدين على الذاتية في النقد لا الموضوعية. وهذا الإسقاط من عيوبهم المنهجية ويذكّر بالمثل العربي "رمتني بدائها وانسلت".

٧- النقد الدنيوي عند سعيد لا ينطلق من مفهوم العلمانية العام المناوىء للدين، بل من محاربة النصوص الغربية التي تقوم على مؤثرات دينية في الأصل وتتخفى بقناع العلمية

والعلمانية، ومن نقد النظريات النقدية الحديثة التي تعطي هالة قدسية على نفسها وعلى التراث الغربي وتمجد الفرادة الغربية.

٨- وجود تناقض صريح في النقد الاستشراقي المؤدلج لسعيد، فتارة يرونه متدينًا ومحابيًا للدين الإسلامي، ومرة يرونه علمانياً متطرفاً ومعاديًا للدين.

٩- النقد الدنيوي عند سعيد باختصار هو ربط النص بسياقه الواقعي والثقافي والاجتماعي، حتى ولو كان النص دينيًا.

١٠- يمارس سعيد في نقده للخطاب الاستشراقي القديم والمعاصر الدرس التطبيقي الذي يبرز فيه أهم ملاحظاته النقدية على الدارسين الغربيين للإسلام وتاريخه الديني والثقافي.

١١- الاستشراق المعاصر مازال بعضه متحيزًا للعقل الاستعماري، وينطلق من عقلية امتلاك المرجعية المعرفية.

المصادروالمراجع

١. إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة نذير جزماتي (دمشق: دار نينوى، ٢٠١٦، ص١٤٩).

٢. إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب: مقالات ودراسات مختارة** (دمشق: دار كنعان للنشر والتوزيع، ٢٠١٤).

٣. إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧).

٤. إدوارد سعيد، **العالَم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (بيروت: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠).

٥. إدوارد سعيد، **النزعة الإنسانية والنقد الديموقراطي**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥).

٦. إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة د. محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).

٧. إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة**، ترجمة أسعد الحسين (دمشق: دار نينوى، ٢٠١١).

٨. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية** (دون طبعة، دون تاريخ).

٩. ايف كلفارون، **إدوارد سعيد: الانتفاضة الثقافية**، ترجمة د. محمد الجرطي (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٧).

١٠. أيمن هشام ياسين، **الدرس النحوي في الأندلس** (دمشق: وزارة الثقافة السورية، ٢٠١٥).

١١. جان بياجة، **البنيوية**، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥).

١٢. جمال شحيد ووليد قصاب، **خطاب الحداثة في الأدب: الأصول والمرجعيات** (دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٥).

١٣. جورج طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨).

١٤. خلدون الشمعة، **المختلف والمؤتلف: تمثيلات المركز الغربي والهامش العربي وشيطنة الآخر** (ميلانو: منشورات المتوسط، ٢٠١٩).

١٥. صبحي حديدي، **إدوارد سعيد الناقد: آداب التابع وثقافات الإمبريالية** (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨).

١٦. طارق علي، **حوار مع إدوارد سعيد**، ترجمة أحمد عثمان (القاهرة: الكتب خان للنشر والتوزيع، ٢٠١٦).

١٧. عبد الإله بلقزيز، **نقد الحداثة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠١٨).

١٨. عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٠).

١٩. عبد الكريم خليفة، **تيسير العربية بين القديم والحديث**، الطبعة الأولى، (عمان: منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٦).

٢٠. علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ، مجلد: ٣)

٢١. فخري صالح، **النقد والمجتمع: حوارات** (دمشق: دار كنعان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤).

٢٢. فرتز شتبات، **الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤).

٢٣. محمد الشيخ، **ما معنى التفكيك؟ مشروع التفكيك لدى جاك دريدا** (القاهرة: بدائل للطبع والنشر، ٢٠١٤).

٢٤. محمد شاهين، **إدوارد سعيد: أسفار في عالم الثقافة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧).

٢٥. معاذ السرطاوي، **ابن مضاء القرطبي وجهوده النحوية** (عمان: مجدلاوي للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

٢٦. نعمان بوقرة، **لِسانيّاتُ الخِطابِ، مَباحثُ في التّأسيسِ والإجْراء** (بيروت: دار الكُتُب العلميّة، ط١، ٢٠١٢).

٢٧. نوري الجراح، **بيت بين النهر والبحر،** (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١).

٢٨. وليام هارت، **إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة** (أبو ظبي: كلمة، ٢٠١١).

٢٩. وليد الشرفا، **إدوارد سعيد ونقد تناسخ الاستشراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٦).

مقالات وأبحاث أكاديمية:

١. إدوارد سعيد: "الإسلام والغرب"، ترجمة: سميرة خوري، مجلة "الكرمل"، العدد (الأول)، شتاء ١٩٨١م.

٢. إدوارد سعيد: "صدام المفاهيم"، ترجمة: منى أنيس، مجلة "الكرمل"، العدد (٥٣)، خريف ١٩٩٧م.

٣. جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد "قراءة في المصطلح"، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، ع٢، م٥، ٢٠٠٨.

المراجع الأجنبية:

1. Aaron W. Hughes, Islam and The Tyranny of Authenticity: an Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception (Sheffield, UK: Equinox, 2015).

2. Abdirahman Hussein, “A New ‘Copernican’ Revolution: Said’s Critique of Metaphysics and Theology,” in Adel Iskandar and Hakem Rustom, eds., Edward Said: A Legacy of Emancipation and

Representation (Berkeley: University of California Press, 2010), 414-430.

3. Bruce Robbins, “Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's "Voyage in," Social Text, No. 40 (Autumn, 1994).
4. Joe Moran, Interdisciplinarity (London: Routledge, 2002).
5. Marshal Mcluhan, From Cliché to Archetype (New York: Viking Press, 1970).
6. Nathan Hofer (2017): Review of Islam and the tyranny of authenticity: an inquiry into disciplinary apologetics and self-deception, by Aaron W. Hughes, Sheffield, UK and Bristol, CT, Equinox, 2015.
7. Robert Scholes, Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English (New Haven, Yale University press, 1985).
8. Roger Scruton, Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged, (New York: Brief Encounters, 2007).
9. Sara Mills, Michel Foucault, (London: Routledge, 2003).
10. Shelley Walia, Postmodern Encounters Edward Said And The Writing Of History, (Cambridge: Icon Books 2001).

المواقع الإلكترونية:

1- http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=21087
2- https://www.roger-scruton.com/